فتحي المسكيني

الهوية والحرية

نحو أنوار جديدة



Jadawel جداول

الـهوية والحرية
نحو أنوار جديدة

فتحي المسكيني

الهوية والحرية
نحو أنوار جديدة

Jadawel جداول

الكتاب: الهوية والحرية نحو أنوار جديدة
المؤلف: فتحي المسكيني

جـداول
للنشر والتوزيع
الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركـة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 - فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558-13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: info@jadawel.net
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
شباط/ فبراير 2011
ISBN 978-614-418-037-2

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O. Box: 5558 - 13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2011 Beirut

تصميم الغلاف: المجموعة الطباعية

الفهرس

الموضوع | الصفحة

الإهـــــداء

... إلى شهداء الكرامة في كلّ مكان.

أولئك الذين قالوا يومًا ما: نعم، الحرية قبل الهوية!



تصدير

هل نحن هوية بلا ذات؟
أو
في الحاجة إلى «أنوار جديدة»

ليست الفلسفة من فتنة الهوى في شيء. فهي نمط نادر من إنتاج الحقيقة، وإعداد للعقول الحرّة، والتزام مدني بقيم المعرفة، وتعهّد لغيريّتنا وقدرتنا على المواطنة العميقة. لأجل ذلك آثرنا أن نعقد هذا الكتاب تحت هدي إقرار نظري وأخلاقي واحد، ألا وهو أنّ الفلسفة، هي فنّ البحث عمّا سمّاه نيتشه ذات شذرة **«أنوارًا جديدة»**. هي أنوار جديدة في معنى أنّها «أخرى» و«جذريّة»، كما صار يُقال منذ أمد قليل، في كرة واحدة. ليست «جديدة» في معنى الجدّة الزمانية فحسب، حيث لا تكون على الأغلب سوى خروج عن الألفة بمعاندة. كما أنّها ليست «جذرية» في معنى العودة إلى «الأصول» السحيقة لأنفسنا، حيث ترتاح العقول المتعبة، متعلّلة على الدوام بأنّ الوقت غير مناسب لقلب القيم. ـ إنّ الفلسفة هي فنّ البحث عن «أنوار أخرى»، وهي «أخرى» من قبل أنّها «آخريّة» بامتياز، إذْ هي تستمدّ شرائط إمكانها من تواشج فذّ وعميق بين احتمال **الحرية معًا** في عقولنا والتزام عميق **بالمشترك** في غيريّتنا. هي «أنوار أخرى» لأنّ الفلسفة لا يمكن أن تكون إلّا حرّة ومشتركة بين أصدقاء الحقيقة.

وحده العقل الحرّ بإمكانه أن يتفلسف، لكنّ الحرية قيمة جدّ خطيرة إذا هي لم تتحوّل إلى فنّ للمشترك. وإنّ الفلسفة هي فنّ البحث عن المشترك بين العقول الحرة. وليس ما تشترك فيه العقول الحرة غير استعدادها الأصيل لاختراع فضاءات حيوية جديدة للحقيقة.

وبعامة تدور كلّ الأبحاث التي نعرضها هنا حول مهمّة فلسفية من هذا القبيل: **نحو نقد حيوي للعقل الهووي**. إذ في اللحظة التي أصبح فيها العالم قرية، أصاب الإنسانَ المعاصر ارتباكٌ فظيع أفقده كلّ بداهاته الحديثة: أنّ «ذات» الحداثة ربما لم تكن في سرّها غير ضرب من «كوجيطو الحواس»؛ وأنّ **كونيته** لم تكن أكثر من ضرب مثير من **ميثولوجيا العقل** فرضها على نفسه وعلى بقية الإنسانية من دون أيّة مشروعية خاصة، وأنّ ثورته الوجودية لم تكن في سرّها غير احتمال براغماتي لنتائج **المنعرج اللغوي** على وعيه بوجوده في العالم، وأنّ **نقده الجذري** لوعيه بالتحليل النفسي أو بفلسفة اللغة لم يؤدِّ إلّا إلى إرساء **«كوجيطو مجروح»** لم يعد له من معيش خاص غير رمزيّة الشرّ التي يحملها في نفسه[1]، وأنّ علاقات الإنتاج التي تحكمه لم تكن في سرّها غير جملة معقدة من **الأحكام المعيارية حول نفسه**[2].

لقد غيّرت الحداثة من أفقها السري: لم تعد تفكّرًا فينومينولوجيًا سعيدًا في وعيها بنفسها وطبيعتها وملكاتها، بل صارت مغامرة لغوية لا تسيطر على ما يوجد إلّا بقدر ما ترسمه وتخطّه وتقوله وتحكيه. إنّ البرنامج المنشود هو **اختراع آداب جديدة للتوجّه في الكون**، لا يحقّ لأيّ جماعة أخلاقية أو دينية أن تفرضها أو تضبطها سلفًا. فقط، ثمّة حق حيوي كوني من شأن كلّ بشريّ معاصر أن يتمتع به، ألا وهو الانتماء الجذري إلى النوع الإنساني مما يجعله مسؤولًا مسؤولية فظيعة عن مصيره.

(1) انظر مراجعتنا: «صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية. تأليف: بول ريكور» في: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**. جامعة الكويت، العدد 96، السنة 24، خريف 2006، صص 185-209.

(2) انظر مراجعتنا: «بعد ماركس. تأليف: يورغن هابرماس»، ضمن: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، الكويت. العدد 89 السنة 23 شتاء 2005، صص 119-136.

ـ نحن نقترح أن نمشي قليلاً إلى أنفسنا ومشاكلنا، ولكن من خلال وفي صحبة بعض من الفلاسفة الذين سبقونا بمعنًى ما إلى أنفسنا ومشاكلنا، ولكن دون أن يكونوا نحن (كانط، هيغل، نيتشه، هيدغر، دريدا، فوكو، دولوز، أغامبن، نغري، . . .). إنّ فَرادتنا ليست ادعاءً عرقيًا أو روحيًا، بل هي معطى كوني يجعلنا في صلة سابقة مع كلّ من فكّر قبلنا، ولكن دون أن يكون تفكيره ذاك مانعًا لوجودنا أو سببًا للاستغناء عنّا. إنّ مجرّد وجودنا هو انتماء جذري إلى بنية الكون، ومن ثمّ إلى تفكير وآلام كلّ بشري سابق أو لاحق علينا.

وما كنّا لنطمع في هذا الشرف لولا ما تحمله روحنا الثقيلة الراهنة من **حسّ حيوي جذري وقديم ببشريّتنا وكونيتنا في آن**. وبسبب أنّنا لم نستعمل من أنفسنا القديمة إلى حدّ الآن إلّا سطحها **الهووي**، الصاخب والعنيف والمهزوز، نعني بالأساس انفعالاتنا القومية والدينية، فإنّنا أحوج ما نكون إلى إعادة إنصات شديد لأنفسنا المحسوسة واليومية كما تقول نفسها في بعدها البشري الكوني، بعيدًا عن أيّة أجوبة ثقافية نهائية حول من نكون؟ أو ما يجب علينا أن نفعل؟

وهل مصاحبة الفلاسفة حيث هم، في حياتهم ما فوق اليومية وما دون اليومية معًا، إلّا أفضل سبيل وأقصرها إلى ما يتوق إلى معرفته كلّ من يفكّر في هذا العصر الذي صار يتيمًا على نحو كلبي: فهو بقدر ما يصرّ على مقاومة أيّ شكل من الأبوية بقدر ما يسقط في **علاقة أمومية بأصوله**. إلّا أنّ الأصول لم تعد مريحة لأحد، ولذلك فكلّ أصولية هي رومانسية بلا أيّ قدرة على الحلم. **ثمّة صعوبة كبيرة لا تزال تمنع من أن نجمع بين الحرية والأصالة معًا**. إذ لا يمكننا أن نتحرّر وأن نحبّ في آن. ولذلك علينا أن نحترس من أيّ تأسيس للحرية على الحنين: إلى الوطن أو إلى الآلهة. إنّ التفلسف هو تحرّر بلا حنين. تحرّر من كلّ أبوية ولكن من دون السقوط في أيّ علاقة أمومية جديدة. وذاك ضرب متوعّر من الرشد، نعني من الاستغناء عن الخضوع والحنين معًا.

ـ إنّ موطن القلق في الفلسفة المعاصرة من الرومانسيين إلى هيدغر وما بعده هو تأسيسها للحرية على الحنين. ولكن لأنّ الحنين هو شكل مقلوب من

الخضوع، فإنّ رهان الفلسفة الذي رآه كانط وتاه عنه تلاميذه ولم يتمّ التفطّن إليه إلّا بعد دخول الإنسانية في العصر النووي، بعد هيروشيما، هو تحرير العقل من الحنين، نعني إعادة العقل إلى نقاشه الحرّ المحسوس واليومي والعمومي والإيكولوجي مع نفسه ومع غيره.

من أجل ذلك فإنّ علاقتنا بالحداثة ما زالت رهينة قدرتنا على النجاح في تأمين **الانتقال الصعب من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية**. إنّ السؤال عندئذ هو: متى نكفّ عن تأويل أنفسنا كنصّ قديم بلا مؤلّف؟ كيف نخرج من العصر التأويلي للعقل؟

يبدو أنّ رهان الحداثة الخفي هو: إلى أيّ حدّ يمكن للفيلسوف أن يفكّر في **الذات بلا هوية**؟ وعلى ذلك فإنّ الأوان قد آن أيضًا لأن نسأل: إلى أيّ مدى استطاعت الفلسفة المعاصرة، في سعيها الدائب إلى التحرّر من براديغم الوعي، أن تتحرّر من صناعة الهوية الحديثة؟ ومن ثمّ أن تقترح علينا ذاتًا بلا رواسب هووية لا شفاء منها؟

نحن نفترض أنّ الفلسفة المعاصرة من هيغل إلى ريكور قد فشلت في الإيفاء بهذا الوعد. إنّها لم تفعل غير الاستعاضة عن تأسيس الذات بإرساء أكثر ما يمكن من قصص الهوية!. لقد صارت الفلسفة تعمل «في غير أوقاتها» كصلاة مهملة لم تجد شريعتها الخاصة فتحوّلت إلى سرد بلا توقيع. وهكذا، بدلاً من تحقيق وعد الحداثة بتأسيس «ذات بلا هوية»، مهما كانت طبيعتها، عرقية أو دينية أو سياسية، ها هو الفيلسوف المعاصر قد حوّل الفلسفة، ودون أيّ اعتذار يُذكر، إلى متوالية من قصص «الهوية» ولكن «بلا ذات». إنّ أحلام الدولة القومية الحديثة قد اخترقته بلا نهاية. وانقلب المفهوم عنده «هوية بلا ذات»، نعني إلى قصة عن نفسه، لا يكفّ عن حبكها بحثًا عن أصالة يضطرّ لاختراعها في كل مرة كَوَثَنٍ خاص وليس أكثر.

- ضمن هذا الأفق الهووي الخفي للفلسفة الغربية المعاصرة نحن نأتي إلى

أنفسنا الحالية، كي نحاول، مرة أخرى، ترتيب علاقتنا بذواتنا. لكنّ الأمر المفزع الذي يصدمنا هو أنّنا لم نملك الشجاعة بعدُ لأن نطرح بعض الأسئلة المسكوت عنها ولا أن نمشيَ في بعض السبل المغلقة إلى حدّ الآن.

ولكن: ماذا يمكن أن تعني بالنسبة إلينا أن تكون «هويّة» ما «بلا ذات»؟ وبالنسبة إلينا، نحن المجبرين على شهادة ميلاد المسلم الأخير بخاصة أو التوحيدي الأخير بعامة كنبتة غير طبيّة إطلاقًا في جسم الحياة ما بعد الحديثة؟

ـ ليس هذا السؤال غامضًا إلّا بقدر ما نعتاد على المرادفة بين هويتنا وذاتيتنا. والحال أنّ ثمّة فرقًا خطيرًا يفصل بين هذين الشكلين من الانتماء إلى أنفسنا. وبعبارة حادة: إنّ الهوية هي اليوم أضعف انفعالاتنا الوجودية حول أنفسنا. أمّا ذاتيتنا فهي ما تزال مطلبًا حيويًّا وتأويليًّا لم نتعلّم بعدُ حتى كيف نسلك إليه على نحو أصيل.

ولأنّ الفلسفة التي تهمّنا هي وحدها تلك التي تساعدنا على السلوك إلى مقام أنفسنا الحالية بكلّ ما تنطوي عليه من صعوبة وتعقّد وطرافة، فإنّ الدعوى التي تحرّك هذا البحث هي: إنّ ظاهرة «المسلم الأخير» (وعلى مستوى عالمي «التوحيدي الأخير») هو ضرب من «النحن» التي تخفي خوفها وقدرتها على الإيخاف تحت تعابير مختلفة، سلفية أو حديثة أو حتى ما بعد حديثة، وهذا الرهط البشريّ غير المستقرّ بعدُ إنّما فشل إلى حدّ الآن في إقامة علاقة أصيلة مع ذاته الحالية، فلم يجد من مخرج أخلاقي سوى الارتماء الكئيب في انفعالات الهوية. من هو المسلم الأخير؟ ـ إنّه هوية ولكن بلا ذات.

ليس الإعلان عن ذلك جلدًا للذات ولا نقدًا للتراث ولا خصومة مذهبية. إنّه فقط دعوة إلى الاضطلاع بأنفسنا بطريقة جديدة. وعلينا أن نقرّ بأنّ الإجابات الهووية ليست كافية ولا مناسبة. فإنّ الهوية هي **ما نحن** دون أيّ جهد وجودي خاص. في حين أنّ الذات هي **ما نستطيع أن نكون** ولكن لم نجرؤ بعدُ على الاضطلاع به كأفق حرّ ووحيد لأنفسنا.

إنّ الأفق الوحيد لذات حقيقية ليس شيئًا آخر سوى **المستحيل**. ولا نعني بذلك ما يعجز البشر عنه بسبب التناهي الأصلي في طبيعتهم، بل المستحيل هو **المستطاع الأقصى** في تلك الطبيعة. ولنعترف بأنّنا رهط بشريّ لم يستعمل بعدُ كلّ المستطاع الأقصى الذي بحوزته. أجل، إنّ دروس الهوية لم تهيّئنا إلّا إلى ثأر أخلاقي من كلّ أنواع الآخر، ربّما هو الأساس العميق لأيّ رغبة عدمية في قتله. ولكن من هو المسؤول عن هذا الترتيب لأنفسنا؟

ربّما كانت لغتنا أو ديننا أو دولنا الأمنية أو لعبة الحداثة فينا أو نمط دخولنا في أفق الإنسانية الحالية. ربّما. لكنّ ما هو مؤكّد هو أنّنا لم نستعمل من أنفسنا، إلى حدّ الآن، إلّا طبقة أخلاقية هشّة بلا أيّ فعالية. صحيح أنّ العنوان الأكثر لوجودنا المعاصر هو التحرّر، وبالتحديد **التحرّر الهووي**؛ ولكن ماذا حقّقنا منه؟ أليست الهوية نفسها جهازًا من أجهزة الحداثة بل من أجهزة الدولة مهما كان شكلها؟

إنّ أعمق سوء فهم أقمناه دون أنفسنا هو اعتقادنا في أصالة الموقف الهووي كتعبير وحيد عن ذواتنا، والحال أنّ هويتنا العمومية هي أحد الشروط الحقوقية للانتماء، كما ضبطتها فكرة الدولة «الحديثة»، وليس مشكلًا وجوديًا. إنّ **الحداثة**، وليس الأديان، هي التي اخترعت فكرة الهوية، مثلما خلقت أيضًا مقولات «السيادة» و«الإقليم» و«العَلَم» و«الوطن»... ومن ثمّ فإنّ كلّ من يقاوم الحداثة على أساس هووي هو يتصرّف في أفقها دون أيّ قدرة على الإفلات من منطقها.

من أجل ذلك لا يمكن للفلسفة أن تفيدنا إلّا في التحرّر من طبقة معيّنة من أنفسنا، وليس من «آخر» بلا صفات. إنّ أنفسنا متعبة بإجابات هووية لم تعد قادرة على تأمين علاقتنا بالعالم. وذلك بخاصة بسبب أنّها قد تولّدت عن ردّة فعل سياسية إزاء الأجنبي أكثر منها نموًّا روحيًا ومدنيًا خاصًا. وبالفعل في كلّ ركن من أنفسنا الحالية، في المدرسة أو في الإنتاج أو في السلطة، تبرز الهوية كواقعة ثقافية لا سند لها سوى **إرادة الهوية**. لكنّ إرادة الهوية وحدها لا

تكفي لتحرير الإنسان من تصوّراته السقيمة عن نفسه.

إنّ الإجابة الهووية عن السؤال المرير «من نحن؟» قد انقلبت اليوم إلى عائق أخلاقي أمام التجربة الحرة لأنفسنا بأنفسنا. وهي عائق من فرط أنّها لا تعدو أن تكون دفاعًا عدميًا عن إجابة فقدت كثيرًا من أصالتها. لنقل: إنّ الإنسان في أفقنا الروحي لم يعد بعدُ إلى ذاته، كما فعل في أماكن أخرى من القرية الروحية التي تمثّلها الإنسانية الحالية. إنّه ما زال مطالبًا باقتناء هويّته من خارج ذاته، ككائن ممنوع سلفًا من أيّ اختراع حيويّ لمرجع وجوده.

ولأنّ هذه الصعوبة ليست عرضية في سلوكه، بل نابعة من هشاشة روحية جدُّ عميقة في تصوّره لنفسه، فإنّ تحرير الإنسان عندنا لم يبدأ بعدُ. وهذه أمارة حاسمة، حسبما نظنّ، على أنّ أوان ظهور الفيلسوف قد بدأ يعلو في الأفق.

وسوف نمتحن كلّ ما تقدّم من خلال التساؤل التالي: إلى أيّ مدى يمكن الدفاع عن حوار أصيل بين الهويات؟ أمّا الأطروحة التي سندافع عنها فهي هذه: إنّ حوار الهُويات غير ممكن، وذلك أنّ الأفق **الوحيد للحوار هو الحوار بين الذوات الحرة.**

ما الفرق بين حوار الهويات وبين حوار الذوات؟

لا يتوضّح هذا الفرق إلّا بقدر ما يتوضّح الفاصل بين الهويات والذوات، وفيما يخصّنا: بين تدبيرنا المحموم لهموم الهوية، وبين عجزنا إلى حدّ الآن عن تطوير تجربة ذاتية ومدنية أصيلة خاصة بأفقنا الروحي. نحن نعاني من فائض هوية لم يجد بعد الأفق الملائم لبلورة تجربة الذات التي تؤسّسه. ـ ويبدو أنّ العائق الأكبر أمام التحوّل من نموذج الهوية إلى نموذج الذات هو غياب الإمكانية الجذرية للحوار.

ليس الحوار فسحة أخلاقية معطاة بل هو معركة روحية ووجودية ومدنية غير مأمونة العواقب. ونحن قد نشير إلى هكذا صعوبة بهذه الصيغة: إنّ الإنسان لا يمكن أن يتحرّر على مستوى مدني دون أن يتحرّر على مستوى وجودي.

وذلك يعني أنّ الحرية المدنية ستظلّ ادّعاءً خطابيًا طالما أنّ الشخص الحرّ لم يصبح بعد حرًا في ترتيب معنى وجوده في العالم.

إنّ الحوار هو التبادل الجذري لمعنى الحرية من حيث هي الأفق الوجودي الوحيد لذاتيتنا. نحن لن نتحاور إلّا بقدر ما نتبادل وبقدر ما نبذّر ما بحوزتنا من حرية. إنّ الحوار الأصيل هو تبذير لا محدود لحريتنا أوْ لا يكون. ولذلك لا معنى لحريّة ممنوعة سلفًا من الطمع في المستحيل.

ولكن أيّة هوية بمستطاعها أن تبذّر حريتها كشرط للحوار؟

نحن نعلم أنّ الهوية ليست مجرّد شعور خاص بهذا الشخص أو ذاك، بل هي جهاز انتماء أو لا تكون. ومثل كلّ جهاز، لا يمكن لأيّ هوية أن تعمل في أفقٍ روحيٍّ ما إذا لم تكن تملك شكلاً معيّنا من الإلزام وفنًا معيّنًا من الانضباط. ليس هناك هوية غير ملزمة. بل كل هوية هي لا تعدو أن تكون تاريخها الخاص، وقد تحوّل إلى جسد من العلامات المستقلة. كلّ هوية تؤرّخ لنفسها بطريقة ما، سرعان ما تنقلب إلى قدر بلا أيّ إمكانية للمراجعة. نحن ننتمي سلفًا إلى أنفسنا، نعني إلى جهاز أنفسنا كما ورثناه دون أيّ تجربة شخصية. ولذلك فإنّ كلّ فرد منا هو نتاج هووي أكثر منه **شخصًا**. وعلينا أن نسأل: كيف نضطلع بهكذا صعوبة؟

نحن نقترح أن نستكشف هذا الميدان المبهم لأول وهلة من خلال هذا الإقرار المؤلم: **نحن هوية لا تزال بلا ذات**. ما معنى ذلك؟ علينا أن نسأل قبل أيّ جواب: متى صرنا ذواتًا بالمعنى الحديث؟ بل أنّى يحدث ذلك في أفق روحي ما زال لم يخض بعدُ أيّ استشكال جذري للسؤال «من يكون؟»؟. كلّ أجوبتنا عن هذا الـ «منْ» الغامض نحن ورثناها من خلال نصوص فقدت اليوم فعاليتها بعد انحسار رؤية العالم التي تشدّها.

وعلينا أن نسأل: ما دور الفلسفة في كلّ هذا؟

إنّ الفلسفة هي فنّ تحرير العقول من كلّ خطاب متعسّر على الفهم، أو

جعل من العسر عذرًا له في الاستغلاق على غير أهله. وكل خطاب مغلق هو خطاب هووي.

ولكن هل حقّا من طبيعة الفلسفة العسرُ؟ - ربما يكون هيغل هو من ذاع عنه أنّه أكثر من كتب في مقام صعب وكلِم مستغلق. وعلى ذلك ليس العسر عارضًا في الكتابة الفلسفية بل هو جزء من طبعها. لا نعني بذلك ما تنقصنا الآلة دونه، بل ما يكون، حسب عبارة هيغل، «عسرًا في نفس الأمر»[1]. ولكن رغم أنّ الشيء المفكَّر فيه هو، حسب عبقرية اللسان الألماني، «عسير» من قِبل أنّه في الأصل «ثقيل» (schwer) على النفس، أو ربما «بطيء»، كما في عبارة «schwer begreifen» - بطيء في الفهم، فإنّ هيغل لم يجد وصفًا أبلغ للفكر غير الفلسفي أو التمثيلي من القول بأنّ «من طبعه الفرار نحو الأعراض»[2]، ولكن لأنّ ما يفرّ منه هو «الجوهر» ذاته، فهو سرعان ما يشعر بأنّ شيئًا ما في نفسه «يكبحه (gehemmt) عن هذا الفرار» (نفسه). في هذا السياق بالذات يصف هيغل التفلسفَ بأنّه نحو من «الكبح غير العادي»[3] الذي «يثقل حركة» التمثّل.

وعلى الأغلب فإنّ ما حَدَا هيغل على وصف التفلسف بأنّه «كبح داخلي»[4] هو أمر طريف، يشبه أن يكون نسيبًا سابقًا إلى ما صار يُخاض فيه اليوم تحت اسم المشكل «الهووي». - إنّ التفلسف كبح داخلي لنمط من الوعي «الهووي» يقوم على معاملة «الذات» (le Soi, das Selbst)، أي كما يقول هيغل «هذا المجرى الذي يتولّد من نفسه، ذاهبًا كلّ مذهب وعائدًا إلى نفسه»[5]،- وكأنّها

(1) Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke 3* (Suhrkamp Verlag frankfurt am Main 1970) S. 61. - *Phénoménologie de l'Esprit*. Trd. G. Jarczyk et P.-J. Labarriére (Paris: Gallimard, 1993) p. 122. «eine Schwierigkeit der Sache selbst».

(2) Ibid. S. 58 / p. 118.

(3) Ibid. S. 60 / p. 118. «ungewohntes Hemmen.»

(4) Ibid. S. 61 / p. 121. «innerliche Hemmung»

(5) Ibid. S. 61 / p. 122.

«حامل» (Subjekt) جامد أو «قاعدة» أو «أساس» أو شيء ثابت نعلّق عليه كلّ ما يمكن أن يُقال عنه، ونستعمله كما نشاء من خارج.

ولكن ما الحلّ؟ هل يكفي أن نعوّض الوعي العادي بـ«نزعة صورية» أو شكلانية كانت «فلسفة الأزمنة الحديثة» قد نبّهت على وجه التهمة فيها، بل واحتقرتها، ولكنها عادت إلى السقوط فيها(1).؟

هنا نعثر على إشارة طريفة: إنّ ما تفتقد إليه النزعة الشكلانية ليس «بسط وتخصيص المضمون» بقدر ما هو «تهذيب الشكل» (die Ausbildung der Form) أي تدريب الشكل على التعيّن واتخاذ الشكل الذي من شأنه(2). إنّ الشكل الصوري لا شكل له. والفلسفة هي بذلك **فنّ إعطاء شكل للشكل.**

ولذلك يقول هيغل: «من دون هذا التخريج لشكل الشكل سوف يخلو العلم من **قابلية الفهم** (*Verständlichkeit*) الكونية، فيظهر وكأنّه ملكية باطنية (ein esoterisches Besitztum) لبعض الخاصة من الأفراد»(3).

ولكن ما معنى أن نعطي شكلاً للشكل؟ ثمّ أليس أحد مبادئ الحداثة أن يصبح «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس»؟ ـ إنّ نضالاً خفيًا يقود الفلسفة: إنّه البحث عن «قابليّة الفهم الكونية» التي تمنع من أن يصبح العلم طلسمًا صوريًا في أيدي نخبة بلا جمهور.

وهيغل الغامض يقول: «وحده فقط ما هو معيَّن تعيينًا تامًا، هو ما يكون في نفس الوقت متاحًا للكافّة (exoterisch)، قريبًا من التصوّر وشيئًا يُتعلَّم وملكًا للجميع»(4). ولكن ما هو الأمر الذي يقبل هذا الوصف؟

يقول: «إنّ ما هو مقسوم بين الأذهان هو ما كان بعدُ مألوفًا بينها وهو

---

(1) Ibid. S. 22/ p. 80.

(2) Ibid. S. 19 / p. 77.

(3) Ibid. S. 19-20 / p. 77.

(4) Ibid. S. 20 / p. 77.

الأمر المشترك (das Gemeinschaftliche) للعلم وللوعي غير العلمي، الذي بواسطته يستطيع هذا الوعي **أن** يلج إلى ذلك العلم»[1].

إنّ الغرض البعيد من مزاولة التفلسف كضرب من الكبح الداخلي لوعينا الهووي هو إذن تحرير هذا الوعي من هذين السلوكين غير الفلسفيين: أوّلاً ممّا يسمّيه «تثبيت الوعي»[2] أي تجميد الذات بشكل هووي، كقاعدة يعلّق عليها آراءه وهيئات نفسه، دون أن يكون قادرًا على التأريخ لها من الداخل؛ وثانيًا ممّا يسمّيه «التحمّس (أو التعصّب) الذي، كما بطلقة مسدّس، هو يبدأ بالعلم المطلق دون أيّ توسّط»[3]، و«يقدّم **مطلقه** بوصفه الليل الذي يكون فيه كلُّ البقر أسودا»[4].

(1) Ibid.

(2) Ibid. S. 544 / p. 637.

(3) Ibid. S. 31 / p. 89.

(4) Ibid. S. 22 / p. 80.

الفصل الأول
ابن خلدون و المستقبل
أو
في ما بعد الملَّة
مدخل إلى فلسفة الجمهور

تقديم: التراث من راسب هووي إلى مشكل حيوي

ما معنى أن يكون مفكّرٌ ما أحدَ «مصادر» الحداثة؟ ـ يبدو أنّ اختيار مقولة «المصادر» (sources) لم يكن من قبيل الصدفة في شيء. بل هو بديل هادئ ولكن طريف عن عدد جمّ من المقولات التي بدأنا نقف على هشاشتها، مثل «الإرث» و«التراث» و«الدِّين» و«الأصل» و «الأساس». . الخ. ولكن أليس في معنى **المصدر** شيء من **الإرث**؟ وما الفرق بين «المصدر» و«الأصل» مثلًا؟ أليس في معنى المصدر وجهٌ من الاعتراف بضرب من «الدِّين» السابق؟ ثمّ كيف يمكن مساءلة «تراث» ما بوصفه مصدرًا للحداثة دون أن ننزلق في مرافعة هوَويّة عن أصولنا؟

نحن اليوم بإزاء صعوبة غير مسبوقة في التساؤل حول أنفسنا: لم يعد السؤال يقبل أن يُردّ إلى الصيغة الهوَويّة القلقة، ولكن المُريحة للجيل السابق، «من نكون؟» أو «من نحن؟»، بل صار متعلّقًا لأوّل مرّة بضرب غير هوَوي أو ما بعدَ

هوَويّ من السؤال قد يجدر بنا أن نصوغه على هذا النحو المؤقّت: «أيّ مستقبل مدنيّ لذاكرتنا؟» أو بعبارة أقلّ حياء: «أيّ مصير كوني أو كوكبي لما ظلّ إلى حدّ اليوم يمثّل **مصادر أنفسنا**؟».

بذلك فإنّ صيغة السؤال عن ابن خلدون إنّما تميل فجأة إلى التحوّل من مطالبة تأسيسية بدوره في توفير «مصادر الحداثة» ـ في نحو من السلفية المحتشمة ـ إلى تساؤل مدني و «بيو ـ سياسي» عن الحاجة إليه في البحث عن مستقبل موجب وحيوي لـ «مصادر أنفسنا» الحالية.

ليس ابن خلدون **التاريخي** هو ما ينبغي أن يشغلنا هنا، بل **أطراس** ابن خلدون، نعني آثار وجهه على وجوهنا، وقد تلبّست بكلّ أقنعة الغيريّة التي فُصّلت للمسلم الأخير: «الآخر»، «البدوي»، «المستعمَر»، «المخرّب»، «المتخلّف، «الأصولي»، «الإرهابي» وأخيرًا «الضحية» الإمبراطورية..الخ. كيف يمكن لابن خلدون أن يكون واحدًا من «مصادر الحداثة» إذا كان الرهان قد أصبح يتعلق بمدى الصلاحية المدنيّة لـ «مصادر أنفسنا»؟

إنّ الحداثة لا تصبح رهانًا أصيلاً إلّا متى صارت مصدرًا أصليًّا لأنفسنا. لنقل بعبارة جافّة: إنّ الحداثة هي منذ الآن **الماضي الروحي الوحيد للإنسانية الحالية**. ونحن مطالبون بقبول هذه المفارقة بوصفها انزياحًا طريفًا في وعينا بأنفسنا لسنا مخيّرين فيه أبدًا. الحداثة هي انزياح حيويّ في أفق أنفسنا وليس مجرّد ظاهرة سوسيولوجية. وهذا التغيير في أفق أنفسنا هو المقام الجديد لكلّ تفكير في كلّ **أنواع** ابن خلدون التي ستشكّل مصادر أنفسنا في القرون القادمة دون أيّ إمهال أخلاقي لمن لم يتهيّأ لها.

ذلك يعني أنّ ابن خلدون الذي يمكن أن يعنينا على نحو جذري لم يعد يأتي من الماضي. بل هو ذاك الذي صار يأتينا وفقًا لهذا التغيير في أفق أنفسنا الحالية، وليس من مدوّنته كما تركها لنا. ولذلك ليس بوسع ابن خلدون أن يقول لنا أقلّ أو أكثر ممّا قد يضطرّ إلى قوله في اللغة الجديدة لأنفسنا، نعني لغة المسلم الأخير.

إنّ الحداثة أخطر من مجرّد حقبة جديدة أو بدعة روحية أو تقدّم تقني غير مسبوق؛ إنّها **لغة** جديدة لنمط جديد من **الجماعة** البشرية، صارت مشاكلها مشاكل **حيويّة ومدنيّة معًا** بلا رجعة.

ذلك يعني أنّ معنى لقائنا اليوم مع ابن خلدون لم يعد يمكن أن يُحسَم بواسطة البحث التاريخي أو العمل التأويلي. إنّه لقاء حيويّ من نوع جديد تمامًا، لأنّه صار هو نفسه جزء من انزياح خطير في أفق الإنسانية في جملتها وليس مشكلاً من مشاكل الملة.

في هذا الأفق الطريف يأتي البحث في «ابن خلدون بوصفه مصدرًا من مصادر الحداثة». ـ مهلاً. إنّه مصدر حيوي وليس أساسًا عقديًا أو أصلاً روحيًا لهذه الحداثة. هذا ليس مجرّد شأن لغوي؛ إنّه تغيير جدّ خطير في التساؤل عن مصيرنا في عصور «ما بعد الملَّة» التي دشّنها الغرب، ولكنّه لا يملك أيّ امتياز في الإقامة فيها أو الانتماء إليها.

وإذا شئنا أن نصوغ تلك الإشارة في برنامج عمل جذري علينا أن نقول: إنّ العرب المعاصرين لم يفعلوا إلى حدّ الآن غير التأسيس الهوَوِي لأنفسهم، سلبًا وإيجابًا؛ منذ الآن صار ينبغي عليهم أن يغيّروا ما بأنفسهم تغييرًا مدنيًا. ما معنى ذلك؟ ـ إنّ القصد هو أنّ علينا أن نكفّ عن أيّ تدبير هوَوي لأصالتنا كأنّها في خطر محدق، وأنّ نشرع في طرح مشاكلنا طرحًا مدنيًا صرفًا، كأعضاء طبيعيين في نادي الإنسانية الحالية.

ولكن لنحترس: ليست أخلاق الأصالة حكرًا على الذين يمارسون البناء الهوَوِي لأنفسنا الحالية، بل هو بنفس القدر الخطّة الأساسية لكلّ علمنة مناضلة لأنفسنا. من الصعب جدًا على علمانية عنيفة ألّا تنقلب إلى أصولية بلا آخرة. ولذلك فإنّ الخطر الروحي الأكبر ليس أن نصبح بلا مصادر أصلية لأنفسنا، بل أن نصبح أيضًا أجهزة حقوقية لحياة مدنية بلا توقيع.

إنّ أطروحتنا هنا هي أنّه صار علينا أن نفكّر بهذا الاعتبار: نحن أحد المصادر الحيويّة للإنسانية الحالية ولسنا أصلاً هوَوِيًا مغلقًا ونهائيًا لجماعة عرقية

أو دينية. ولذلك فالسؤال الناظم لعلاقتنا بان خلدون هو هذا: ما هي العناصر **البيوـ سياسية، أي الحيويّة والمدنيّة في آن،** التي يمكن أن نستصلحها من نصوص ابن خلدون مقروءةً بكلّ **إمكانات الفهم** التي يضيفها إليها **قارئ لم تعد له ذاكرة واحدة؟**

ـ بموجب هذا الاستشكال، نحن مدعوّون إلى بسط إمكانات عديدة من البحث، منها:

إذا كان ابن خلدون مؤرّخًا حاسمًا لذاكرتنا القديمة، فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل عمّا إذا لم يكن في نصوصه أيّة إشارة طريفة إلى مستقبل تلك الذاكرة؛ أو **كيف نظر ابن خلدون إلى مستقبل أنفسنا القديمة؟**

وإذا كانت الحداثة قد باتت منذ الآن الماضي الروحي الوحيد للإنسانية الحالية، فإلى أيّ مدى يمكن لابن خلدون أن يشاركنا في الاستغناء عن الحلول الهوَوِيّة لمشاكلنا والانخراط في احتمال **حيويّ ومدنيّ** جذري لإنسانيتنا كحقل تفكير مستقل عن كل المشاغل التراثية لعقولنا المرهقة بالانتماء؟

وأخيرًا، إذا كان ابن خلدون الذي يهمّنا هو أحد أطراس أنفسنا الحالية وليس مدوّنة قديمة، فإنّ علينا أن نسأل: «كيف يمكن تحويل مصادر أنفسنا إلى أدوات مدنيّة لبلورة نمط من الانتماء الإيجابي وليس جهاز أصالة بلا مستقبل؟»، أو بعبارة أخرى: كيف نفكّر **مع** ابن خلدون **بعد** ابن خلدون؟

ـ نحن سوف نعمل على تذليل شطر من الصعوبات التي تكتنف هذه المطالب.

1 ـ ابن خلدون والمستقبل:

نقترح أن ننطلق من مساءلة أطروحة كان الجابري قد بسطها منذ ربع قرن في مقالة تحت عنوان: «ما تبقّى من الخلدونية»[1]، مفادها **أنّ ابن خلدون قد**

(1) محمد عابد الجابري، «ما تبقى من الخلدونية. مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون»، ضمن: **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر.** أعمال ملتقى 14-18 أفريل 1980 (تونس: الدار العربية للكتاب، 1982) صص 300-305.

سكت عن المستقبل. فإلى أيّ مدى يمكن أن نأخذ بهذا القول؟

ليس غريبًا أنّ الجابري لا يحيل على أيّ شاهد من نصوص ابن خلدون لتدعيم رأيه، بل الغريب هو كونه يبرّر هذا الرأي من خلال ضرب من الاعتذار له قائلًا: «لم يكن من الممكن لابن خلدون طرحُ مشكلة المستقبل»[1]. لماذا؟ إنّ حجّة الجابري هي أنّ ابن خلدون لم يرَ في حاضره ما لم نرَه نحن أنفسُنا في حاضرنا إلى أيّ حدّ الآن، وليس ذلك حسب الجابري غيرَ «البعدِ الاقتصادي في الصراعات الاجتماعية في الوطن العربي الذي يجب رصده وراء النزاعات الطائفية والتحرّكات العشائرية في الماضي والحاضر»[2]. والقصد هو أنّ «العصبيّة» هي في عبارة الجابري سبب «العوائق الابستيمولوجية»[3] التي كانت تمنع ابن خلدون من التفكير في المستقبل، أي، في تفسير الجابري، من الإبصار بأنّ العامل الاقتصادي هو السبب الحقيقي وراء العصبية نفسها. إنّ خطأ ابن خلدون هو إذن أنّه لم يستطع أن يكون ماركس!

لذلك نحن لم نجد من طرافة في تحليلات الجابري لهذه الأطروحة غير هذا الإقرار: «إنّ تفسير سكوت ابن خلدون عن المستقبل قد يساعدنا على فهم السبب في بقاء الخلدونية بدون مستقبل»[4].

هنا علينا أن نسأل: ما معنى أن يكون أو يظلّ مفكّرٌ ما **بدون مستقبل؟** - خليق بنا ألّا نرى في مفهوم «المستقبل» مجرّد بعد طبيعي من أبعاد الزمان، هو ما سمّاه هيدغر «ما - ليس - بعدُ» في مقابل «ما - لم - يعد - موجودًا». فإنّ المستقبل هو أفق داخلي لكلّ نمط هوَوِي، ولذلك هو ليس بُعدًا يمكن عزله. إنّه ليس بإمكاننا أن نقيم في حضن هُويّة ما إلّا بقدر ما ننهل من مصادر معيّنة بوصفها مصادر مستمرّة لأنفسنا. من المعلّقات إلى مقدّمة ابن خلدون تَشكّل

(1) نفسه، ص 303.
(2) نفسه، ص 305.
(3) نفسه، ص305.
(4) نفسه، ص301.

أرشيف كبير تحوّل بسرعة إلى مصدر مستقرّ لكلّ طرح حاسم للسؤال «من نكون؟ «في أفق ثقافتنا القديمة. إنّ ابن خلدون جزء من مدوّنة وليس شخصًا. ولذلك فإنّ الحكم على علاقته بالمستقبل محفوفة بالتباس أساسي: إنّه «ماض» لم يعد يمكن لنا أن نكونه إلّا بقدر ما يفرضه علينا «مستقبلُنا». إنّ مستقبلنا هو مصدر السؤال عن علاقة ابن خلدون بالمستقبل، وليس العكس.

ـ ولكن أليس في نصوص ابن خلدون بعضُ كلامٍ عن المستقبل؟

نحن نقترح أن نمتحن السؤال عن دلالة المستقبل في تفكير ابن خلدون من جهة قد تبدو قلقة وغير وجيهة. ونعني بالتحديد مقطعًا من **المقدّمة** يقف وقفة مثيرة أمام آثار الطاعون الذي عاصره ابن خلدون وقدّمه في صورة كارثة تدعو إلى كتابة التاريخ كنوع من بناء ذاكرة طويلة الأمد للنوع الإنساني.

وعلينا أن نتساءل للتوّ: أيّ صلة نظرية رآها ابن خلدون بين حاجة التدوين وآثار الكارثة؟ ـ إنّه موقف يجعلنا ننظر إلى **المقدّمة** وكأنّها في سرّها محاولة فذّة في بناء أرشيف للنوع الإنساني بما تسنّى من عناصر نظرية وتاريخية في أفق القدماء.

إنّ طرافة وصف ابن خلدون للطاعون[1] الذي «تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل» كما يقول، تكمن في تحويل الطاعون إلى «حاجة» نظرية لتدوين «أحوال الخليقة.. التي تبدّلت لأهلها». إنّ الطاعون تهديد جذري بالنسيان، إذ معه

(1) ابن خلدون، **تاريخ العلامة ابن خلدون، المجلد الأول** 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1960) ص 53. «وأمّا لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدّلت بالجملة [...] هذا إلى ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا [...] من الطاعون الجارف، الذي تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل [...] وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر [...] وكأنّما نادى لسانُ الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. [...] وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنّما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالَها والعوائد والنّحَل التي تبدّلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده». ملاحظة: كل الإحالات اللاحقة على هذا الكتاب سوف تأتي في صلب النص.

«انتقض عمرانُ الأرض بانتقاض البشر». ولذلك بالتأريخ لما قبل الطاعون يريد ابن خلدون أن يمنع الطاعون من محو ذاكرة عصره. إنّ نصوص ابن خلدون هي تدوين جذري لأحوال الخليقة قبل الطاعون، وذلك في ضرب من الخوف الحاد من ضياع ملامح العالم الذي أتى منه إلى عصره. ورغم ذلك هو سيكتب ذاكرةً ولن يؤرّخ لآثار الطاعون.

بيد أنّ ذلك لا يعني أنّه لم يطرح مشكل المستقبل. بل فقط أنّه حاول أن يدوّن مصادر أنفسنا التي أصابها الطاعون. ما يريده ابن خلدون هو الإجابة عن هكذا سؤال: كيف كانت أحوال العالم قبل الطاعون؟ لكنّه لم يفعل ذلك إلّا من أجل أن «يقفوَ مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلًا يَقتدي به من يأتي من المؤرّخين من بعده». المعاصرة حسب ابن خلدون هي إذن، وفي كرة واحدة سلوك إزاء العصر وتأصيل لنموذج ما للآتي.

وعلى ذلك ثمّة طرافة أخرى في وصف ابن خلدون لآثار الطاعون.

يقول: «وكأنّما نادى لسانُ الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. [...] وإذا تبدّلتِ الأحوالُ جملةً فكأنّما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنّه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث».

- لا عجب في أن نحتفظ هنا بعبارة «عالم محدث». إنّ تقديم ابن خلدون للطاعون بوصفه فاصلًا بين عالم قديم وعالم محدث هو استباق طريف لما حاول فوكو أن يفعله في مدخل **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، حين أخذ يؤرّخ لمولد الحداثة بتسجيل تحوّل مثير في معنى الخطر الحيوي الجذري في أوروبا من مرض الجذام (la lèpre) في الأجساد إلى مرض «الجنون» في العقول[1]. فبعد أن كان دومًا رمزًا للعنصر «اللاّ إنساني» (l'inhumain)[2] انسحب الجذام من

(1) M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, Coll. Tel, 1972a, 1976b) p. 13 sq.

(2) Ibid.

أوروبا لكنّ ما لم ينسحب معه هي تلك «القيم والصور التي كانت قد ارتبطت بشخصية المجذوم (. .). إنّ الجذام قد اضمحلّ، والمجذوم قد امّحى، أو كاد، من الذاكرة، لكنّ هذه البنى سوف تظل موجودة»[1]. كيف؟ ـ إنّ إجابة فوكو هي هذه: «إنّ الإرث الحقيقي للجذام (. . .) هو الجنون»[2]، وذلك في معنى محدّد هو أنّه مثل الجذام يثير «ردودَ فعل التقسيم والاستبعاد والتطهير. (. . .) إنّ الانشغال بالشفاء والانشغال بالاستبعاد قد صارا أمرًا واحدًا»[3]. و«ما كان في الماضي معقلاً منظورًا للنظام صار الآن قصرًا لوعينا»[4].

إنّ طاعون ابن خلدون مثل جذام فوكو هو سبب جذري لعالم محدث يتقدّم نحونا كدمار حيويّ في نمط بشريّتنا، ومن ثمّ كآفة أخلاقية جديدة ترسم ملامح «الحداثة» بالنسبة لنا. وعلى ذلك فبين ابن خلدون وفوكو اختلاف محرج: إنّ جذام فوكو قد مكّنه من استبصار العناصر الجنينية لمولد العصر الحديث، وذلك من أبعد نقطة عن وعيه بنفسه، نعني نقطة «الجنون» كوباء حيوي وعمومي غير مسبوق، لئن كانت أوروبا لم تعرفه في العصر الوسيط، فهي قد تهيّأت له من خلال معاشرة مريرة لأجهزة الجذام ومؤسّساته. إنّ الخطر الحيوي الأكبر على أوروبا لم يعد الجذام الخارجي والجسدي الذي يمكن عزله وحجزه في فضاءات بلا ذاكرة عمومية، بل صار الجنون المرضي والروحيّ، يفترض فوكو أنّ السيطرة عليه في قلب القرن السابع عشر، من خلال طرد جذري للاّ معقول من بنية العقل البشري، قد شكّلت ظاهرة فريدة يمكن أن تمكّننا من كتابة «تاريخ عقل (une ratio) مثل عقل العالم الغربي»[5].

أمّا طاعون ابن خلدون فقد ولّد لديه حاجة نظرية ملحّة إلى تدوين ما قبل

(1) Ibid. p. 15-16.
(2) Ibid. p. 18.
(3) Ibid. pp. 18, 21.
(4) Ibid. p. 22.
(5) Ibid. p. 58.

الكارثة، وذلك من خلال بناء ذاكرة شاملة أو طويلة الأمد لأنفسنا مخافة أن يكون جيل ما بعد الطاعون جيلاً بلا ذاكرة. إنّه لم يرَ من طريقة جذرية لتأمين المستقبل سوى تحويل الماضي أو ما قبل الطاعون إلى أرشيف تأسيسي هو ينبوع أنفسنا في عصور ما بعد الطاعون. ليس ذلك من أغلاط المؤرخين بل هو تقنية الملّة في التأريخ لمستقبلها. كلّ ملّة هي جهازٌ لتأمين المستقبل من خلال بناء أكثر ما يمكن من الذاكرة لكلّ الذين لم يولدوا بعد. إنّ مستقبل كل ملّة هو ماضيها وقد تحوّل إلى ذاكرة طويلة الأمد أو عابرة للأجيال. ولكن من غير أيّ قدرة داخلية على النسيان الإيجابي.

ولكن لماذا يؤرّخ ابن خلدون لما يسمّيه «مدّة الملّة» إذا كان مستقبل الملّة في ماضيها؟ وما هو عندئذ محلّ كلامه عن طبيعة «النوع الإنساني»؟

2 ـ الجمهور والعدد: أو العصبيّة «ريزوم» الملّة، من مشكل هوَوِي إلى مشكل حيويّ

إنّه من أجل أنّ ابن خلدون اليوم لم يعد شخصًا تاريخيًا يأتينا من الماضي الميّت لذاكرتنا، في نحو من الحداد المقلوب على فتوة روحية مفقودة، بل شخصًا مفهوميًا ينبجس من مستقبل ذاكرتنا، كما تفرضه علينا وضعيتنا الراهنة داخل الشبكة الحيوية والمدنية للإنسانية الحالية، فنحن نقترح أن نعيد رسم ملامح واحدة من المقولات التأسيسية في **مقدّمة** ابن خلدون، مثل العصبيّة، على نحو يحوّلها من سند هوَوي أو قومي إلى مشكل حيويّ هو أخطر من كلّ حاجات الدولة ـ الأمة بعامة. ـ ونعني بذلك أن نحاول قراءة مسألة العصبية في ضوء واحد من المفاهيم التي انقلبت فجأة مع كتابات فلاسفة معاصرين مثل باولو فيرنو وأنطونيو نغري وبيتر سلوتردايك إلى أداة تفكير ما بعد حديثة، ونعني بالتحديد مفهوم «الجمهور» (la multitude) كبديل نظري وأنطولوجي عن فكرة «الشعب» (le peuple) التي هي اختراع حقوقي حديث صاغه هوبز وحوّله فلاسفة العقد ثم فلاسفة الدولة ـ الأمة إلى سند هووي ودستوري لكلّ وجود مدني.

إنّ قصدنا هو إعادة مساءلة معنى «العصبيّة» في ضوء مفهوم «الجمهور» بمعناه ما بعد الحديث المشار إليه، ولكن على أرضية الملة كما تأوّلها ابن خلدون. وإنّ طرافة هذا الأخير هو كونه عمل على رسم معالم انزياح خطير في ماهية «الفعل» البشري، يحوّله من عمل صالح للملة إلى اقتصاد حيوي للنوع الإنساني، بحيث أنّ الطبيعة الحيويّة للنوع الإنساني هي التي ينبغي أن تفسّر المنطق الروحي للملة، وليس العكس. كذلك فإنّ الطبيعة الجمهوريّة للعصبية هي التي ينبغي أن تفسّر المنطق السلطاني للدعوة وليس العكس.

هذا الانزياح النظري من منطق الملة إلى طبيعة النوع الإنساني في تخريج ماهية الفعل المدني الذي يؤمّن نمط وجود الحيوان الناطق على الأرض، هو أخطر محاولة في ثقافتنا الكلاسيكية لفكّ الارتباط المنهجي بين خُلق الدعوة وخُلق السياسة، ولكن بخاصة بين المعنى الروحي للـ «جماعة» (communauté) والمعنى الطبيعي للـ «جمهور» (multitude).

لا ننسى أنّ مفهوم «الجماعة» نفسَه هو ملتبس وخلافيّ، وله تاريخ خاص. هل هو «الملأ» أو «الاجتماع على الإمام» أو «الأمة» أو «السواد الأعظم» أو «مجموع المؤمنين» أو «العامة» أو «أولو الأمر»[1]. ولذلك فإنّ خَلْق ابن خلدون لمفهوم «العصبية» هو من أطرف الحلول النظرية لزحزحة مشكل الجماعة السياسية من معجم الملة إلى طبيعة النوع الإنساني، ومن مسألة فقهية خلافية إلى قضية عمرانية أي حيويّة ومدنيّة في آن. ـ وهو ما نفترض أنّه تمّ في نحو من الانزياح الطريف من معنى «الجماعة» إلى معنى «الجمهور».

يقول باولو فيرنو: «إنّ الجمهور هو صورة الوجود الاجتماعي والسياسي للعدد بما هو عدد»[2].

---

(1) راجع: رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، ضمن: مجلة الاجتهاد، العدد 13، السنة 4، خريف 1991، صص26-35.

(2) P. Virno, La grammaire de la multitude (Paris, 2002) p. 8.

إنّه من الطريف أنّ المسعدي، في **حدّث أبو هريرة قال**، قد أصّل شطرًا من المسألة التي تهمّنا هنا حين ردّ تجربة الجماعة إلى تجربة العدد[1]. لكنّ ما كان فشلاً وجوديًا لدى المسعدي، نريد له أن يكون هنا، انطلاقًا من ابن خلدون، تملّكًا مدنيًا موجبًا لإمكانية نظرية صارت ملحّة اليوم مع المفهوم ما بعد الحديث للجمهور.

فإنّه في ضوء هذا الاكتشاف ما بعد الحديث للجمهور أو العدد البشريّ بما هو كذلك إنّما يجدر بنا أن نعيد اكتشاف مقولة «العصبيّة»، وذلك بالتحديد بالعمل على نقلها من مبرّر بيولوجي للدولة ـ الأمّة، إلى ذاتية حيويّة للجمهور ما بعد الحديث الذي بدأ في الاتّضاح بشكل فجّ ومقلق بعد انحسار فكرة «الشعب» الحقوقية وفكرة «الوطن» الرومانسية وتدشين العصور ما بعد القوميّة للإمبراطورية المعولمة التي لا ملّة ولا أمّة ولا وطن لها، بل لم يعد من سند مدني لها سوى الاقتصاد الحيوي للجمهور.

ولكن، ما هي البنى المقوّمة **للمعنى الجمهوري للعصبية؟**

يمكن ردّ هذه البنى إلى أربع:

أوّلاً ـ أنّ «قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها» (ص285)؛ وإنّ القول بأنّ كلّ عصبية هي أوّلاً «عصبية طبيعية» (ص383، 410) إنّما يعني أنّها كوناتوس (conatus) طبيعي سابق على كلّ وجود سياسي، ولذلك فما يمكن أن تعنيه العصبية اليوم هو فقط كونها قوة طبيعية، أي القوة الحيوية للأجساد ككتلة لها ثقل مادي في الإقليم الذي تتحرك فيه، وليس فقط مجرّد رابطة عرقية مجردة ووهمية، هي إحدى أدوات أو اختراعات الدولة ـ الأمة لا غير.

ثانيًا ـ أنّ «العصبيّة إنّما هي بكثرة العدد ووفوره» (ص288) وأنّ أيّ «دعوة» تدعو إليها دولة ما لا تفعل سوى أن تزيدها قوة على **«قوة العصبية التي كانت**

---

(1) محمود المسعدي، حدّث أبو هريرة قال (تونس: 1973)، حديث العدد.

لها من عددها» (ص 278)؛ وذلك اكتشاف للقوة الجمهورية التي يمثّلها الحشد أو العدد البشري المتجمّع في حيّز جغرافي مغلق، وهو ما سمّاه فوكو الاكتشاف الحديث للسكّان (la population) كقوة حيوية تفرض على الدولة أن تتحول إلى سياسة حيوية للأجساد، وليس فقط إدارة حقوقية للإرادات أو للعقول.

ثالثًا ـ أنّ بنية العصبية ليست «النسب» إذ أنّ «**النسب أمر وهمي لا حقيقة له**» (ص226) بل «**الالتحام** بالنسب أو **ما في معناه**» (ص225). وهذه كما نرى عبارة قلقة ما تزال لم تجد صيغة اصطلاحية مستقرة. ونعني بذلك أنّ ابن خلدون قد أراد أن يشير إلى نوع الارتباط الحيوي الغامض الذي يشدّ جموعًا غفيرة تتحرّك كقوة طبيعية وتفتك أداة المُلك من جموع أخرى. ولذلك فعبارة «ما في معناه» إقرار صريح بأنّ «لحمة» النسب هي وصف أو مجاز وليس مفهومًا نظريًا، لمعطى غامض، سوف يعمل المحدثون على الإشارة إليه بعبارات لا تقلّ غموضًا وقلقًا من قبيل «قوانين الطبيعة» (هوبز) أو «الإرادة العامة» (روسو) أو «الروح» (هيغل).

رابعًا ـ أنّ العصبية مفهوم نشط قادر على أن يُترجَم في أنماط عملية طريفة مثل «عصبيّة الولاء» (ص344) و«العصبية في الحق» (ص359)؛ والطريف أنّ ابن خلدون يقدّمها بوصفه نمطًا موجبًا وضروريًا من «الغضب» إذ يقول إنّه «لو زالت من [الإنسان] قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق» (ص359)، و«عصبية الخلافة» (ص369 ـ 370)، و«عصبية الملك» (ص395). وذلك يعني أنّ العصبية هي عبارة تشكيلية (plastique) لوصف مجموعة من الظواهر تدور كلّها حول عمل أنماط عديدة من القوى الحيوية للبشر متى تحوّلوا إلى «جمهور» ليس له أيّ وحدة سوى نزعته إلى بسط اقتداره الطبيعي على جمهور آخر.

بهذه الخصائص الأربع يمكن القول إنّ العصبيّة حسب عبارة طريفة لدولوز[1] «ريزوم» «un rhizome» ـ وهو ما يعني عادة «جذعًا تحت ـ الأرض

(1) Gilles Deleuze/ Felix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2.* **Mille Plateaux** (Paris: Minuit, 1980). pp. 9-37.

لنباتات ترسل براعم في الخارج وتبثّ جذورًا مضرّة في جزئها السفلي»؛ لكنّها «ريزوم» الملة، وليس ريزوم الدولة الحديثة.

هي ريزوم الملة في معنى أنّها ضرب من «النوابت» ـ وهو الاسم الذي أعطاه الجاحظ لخصوم الجماعة[1] ـ التي لا تتحوّل إلى خُلق سياسي حضري إلّا على نحو متأخّر واضطرارًا وفي شكل هرم أو انقراض. وهي تعدّد لا يؤلّف وحدة إلّا بقدر ما يخترع «خارجًا» لمهاجمته وفضاءً لامتحان حدوده. وهي تستطيع أن تستأنف نفسها في أيّ موضع آخر. ريزوم الملة بعبارة ابن خلدون «شوكة» تنبت في خصر أيّ دولة محاذية أخذت في التلاشي. إنّها «ذاكرة قصيرة المدى» (سرعة وحركة وانزياح وخط) وليس «ذاكرة طويلة المدى» (دولة عامة أو إمبراطورية)[2]. إنّها إنتاج مستمرّ لما يسمّيه ابن خلدون «الخارجيّة»، وهو مفهوم لافت للنظر لأنّه صياغة بدائية لمعنى «الحداثة» نفسه، إذ يقول ابن خلدون:

«والحسب من العوارض التي تعرِض للآدميين، فهو كائن فاسد لا محالة. [...] وأوّل كلّ شرف خارجيةٌ كما قيل [...] ومعناه أنّ كلّ شرف وحسب فعدمُه سابق عليه، شأنَ كلّ محدث» (ص239 ـ 240).

إنّ قوله: إنّ «أوّلَ كلِّ شرف خارجيّةٌ ما» (ص239 ـ 240) هي إشارة طريفة إلى أنّ العصبية هي دومًا في أوّل أمرها ضرب من «الخارج» (le dehors) البدائي أو المترحّل أو المتوحش الذي ستعمل كلّ أجهزة الدولة لاحقًا على بسط السيطرة عليه وتوجيهه ضدّ حريته الأصلية.

ـ إنّ العصبيّة هي إذن جملة من **البنى الحيوية للجمهور بما هو جمهور.** من أجل ذلك فإنّ أخطر مفهوم يمكن استصلاحه اليوم من معجم ابن خلدون هو مفهوم «الجمهور». ووجه الخطورة هنا هو أنّ الحداثة السياسة قد قامت على اختيار صعب بين مقولتي «الجمهور» (multitude) و«الشعب» (peuple). وحسب

(1) رضوان السيد، مصدر مذكور، ص 33، الهامش 59.

(2) G. Deleuze/F. Guattari, op. cit. p. 24.

باولو فيرنو[1] فإنّ هذا هو بيت القصيد في الخلاف بين سبينوزا الذي انتصر إلى «قوة الجمهور»، وهوبز الذي رسم الدلالة الحقوقية الحديثة لمفهوم «الشعب» بوصفه البديل النظري الصحيح عن المفهوم الخطير للجمهور.

يقول هوبز: «حين يتمرّد المواطنون ضدّ الدولة، فَهُمُ الجمهور ضدّ الشعب (la multitude contre le peuple)» (كتاب المواطن، XII، 8).

إنّ غياب مقولة «الشعب» في تراثنا السياسي يجعلنا مؤهَّلين بشكل طريف ـ في نحو من الكلبية الموجبة التي يدعونا إليها سلوتردايك ـ لاستثمار مقولة «الجمهور» التي انقلبت اليوم إلى براديغم ما بعد قومي لوصف الجموع الإمبراطورية ما بعد الحديثة. ـ هنا يمكننا أن نستأنف بعض جهود ابن خلدون لفهم الطابع الحيوي لسياسة الجمهور وذلك من خلال مفهوم العصبية، أي «القوة الحيوية» بعبارة فوكو (le biopouvoir) للجمهور.

وبعامة يمكننا استبصار الملامح التالية في معنى «الجمهور» لدى ابن خلدون:

أوّلاً ـ ينبغي تمييزه عن معنى «العامة»، لأنّ العامة مفهوم من مفاهيم الجماعة إلى جانب الفقهاء والخاصة، ولكن أيضًا عن معنى «الدهماء والغوغاء» التي هي مكوّنة من أتباع الثائرين من العامة والفقهاء (ص270).

ثانيًا ـ يعني الجمهور «الناس» بإطلاق، حيث يعترف بأنّ أمر العصبية «بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له» (ص271)؛ أو أنّ «اللسان قد فسد عند الجمهور» (ص422) في حديثه عن انحلال اللغة العربية في عصره.

ثالثًا ـ معنى «الكافّة»، حيث ينبّه إلى أنّ «كلّ أمر تُحمل عليه الكافّة فلا بد له من العصبية» (ص279، 338)؛ وحيث يقول «كلّ أمر يُحمَل عليه الجمهور فلا بدّ فيه من العصبيّة... فالعصبية ضرورية للملة» (ص358)؛ و«الكافّة» عبارة مجرّدة

(1) P. Virno, op. cit.

ومحايدة نلمح فيها وجهًا من الابتعاد عن المعنى الفقهي والمشحون للجماعة.

رابعًا ـ الجمهور ذاتية سياسية لها شخصيتها، حيث يقول واصفًا صبغة الانقياد بعد الاستغناء عن العصبية: «ويعضد ذلك ما وقع في النفوس من التسليم فلا يكاد أحد أن يتصوّر عصيانًا أو خروجًا إلّا والجمهور منكرون عليه مخالفون له» (ص524).

كيف نفهم هذه المعاني المتعددة للجمهور؟

إنّ عبارة «أفهام الجمهور» هامة جدًا. فإنّ الرهان ما بعد الحديث على الجمهور، الذي انجرّ عن فشل المفهوم الحقوقي والقومي للـ «شعب»، هو أن يُنقَل عنصرُ الوحدة فيه من الشعور القومي ومن جهاز الحكم إلى «اللغة» أو شبكة التواصل التي تربطه ببقية الكوكب. إنّ الرهان اليوم هو إنتاج «فهم جمهوري» أي عقل عمومي كوني يحمي البشريّة في كل مكان من الكوكب من أيّ تعصّب هوَوي إزاءها مهما كانت طبيعته. كذلك فإنّ معنى «الكافة» يشير إلى الجمهور على أنه يؤلّف قوة أو مجموعة من القوى المتساوية المترابطة أو الملتحمة نتيجة تكوينها لنوع من الشبكة الحيوية، لم تكن العصبية غير إحدى طرق التعبير البدائيّة عنها.

خاتمة: التفكير «مع» ابن خلدون «بعد» ابن خلدون أو من «خُلق السياسة» إلى «آداب المناظرة».

نحن نلمح لدى ابن خلدون نمطًا مثيرًا من التفاؤل النظري. إنّه لا يشكّ أبدًا في مستقبل الملّة، لكنّه يخشى فعلاً على النوع الإنساني من الانقراض. إنّ «علم العمران» عنده مدوّنة لحماية النوع الإنساني من نفسه. وكلّ ما عدا ذلك هي تطبيقات محلّية بلا قيمة تأسيسية.

إنّ ابن خلدون متردّد في كلّ موضع من المقدّمة بين طبيعة النوع الإنساني وبين منطق الملة، بين «آداب المناظرة» (ص820) و«خُلق السياسة» (ص252). ولأنّ خُلُقَ السياسة الذي التزم به لم يعد يهمّنا إلّا على نحو سالب، فإنّ آداب

المناظرة التي أشار إليها في نصوصه هي التي يجدر بنا التنبيه عليها بوصفها في بعض كثير منها أطراسًا أو رسومًا منطمسة تحت جملة كبيرة من مقولات أنفسنا الحالية، والتي لا نشكّ أبدًا في حداثتها.

تتمثّل آداب المناظرة عنده في جملة من الاقتراحات الطريفة لتمكين «المسلمين»، كأفق جماعويّ (communautariste) للملّة، من النجاح في تدبير مدني لوجودهم كجيل طبيعي في النوع الإنساني وليس استثناء. ونحن يمكن أن نحصي من آداب المناظرة الآداب التالية:

أ ـ **أدب المعرفة**: حيث يقول إنّ «الحق لا يُقاوَم سلطانه» (ص 3) وإنّ «الناقد البصير قسطاس نفسه» (ص4) وأنّه «متى عرف امرؤ قضيّة أو استيقن أمرًا وجب عليه أن يصدع به» (ص35) وأنّه «لا ينفع تكلّم حق لا نفاذ له» (ص390) وأنّ «العلم واحد في نفسه» (ص771)، وأنّ «العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث هو ذو فكر،هي غير مختصة بملة» (ص888) وأنّه لا ينبغي «حمل الوجود على ما ليس في طبعه» (ص336). ـ وطرافة وجوه أدب المعرفة هذا هو كونه يساعدنا على التحرر من مفهوم «إرادة المعرفة» الذي يحمل في نفسه آثار سيادة الذات الحديثة ككوجيطو عنيف إزاء الموجود.

ب ـ **أدب الاقتدار**، حيث يقول «إنّ الإنسان إنّما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره» (ص666)، وأنّ «يد الإنسان مبسوطة على العالم» (ص678)، وأنّ «الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها» (ص823) وأنّه «ليس هنالك إلا العمل» (ص680)، وأنّ «الكمال لا يُورَّث» (ص698). ـ وهو أدب استقلال الإنسان في تدبير العالم ككائن يتمتع بتفويض متعالٍ إزاء الموجود.

ت ـ **أدب التألّه أو الاستخلاف**: حيث يقول «إنّ الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له» (ص260) وأنّ «خلق التألّه.. في طباع البشر» (ص294)، وهو تعبير الملّة عن خاصية الحرية الجذرية للبشر في العالم. ـ وهو أدب جدّ طريف لأنّه بمثابة أقصى تعبير في لغة الملة عن الحرية الوجودية الجذرية للحيوان البشري على الأرض.

ث ـ **أدب الاختلاف**: حيث يقول عن نزاع الفرقاء في الملة «إنّ اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة» (ص386) وأنّ «الخلاف لا بد من وقوعه» (ص818)، وأنّ «التأثيم مدفوع عن الكل إجماعًا» (ص278)، وأنّ «الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص» (ص798).ـ وهو أدب يقدّم صيغة دقيقة عن معنى التسامح ينقله من فضيلة دينية تخص المعتقد إلى فضيلة نظرية تهمّ التفكير.

ج ـ **أدب المساواة**، حيث يقول إنّ «الناس بشر متماثلون» (ص664) وليس هناك أيّ «تفاوت في الحقيقة الإنسانية» (ص776). ـ وهو تأسيس صريح لمعنى جمهوري للإنسانية يخرج الشخص البشري من دلالة «العبد» الفقهية إلى دلالة «النوع» الإنساني.

ح ـ **أدب الجليل أو التواضع أمام الكون**، حيث ينبّه إلى «أنّ الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان» (ص881)، وأنّه لا فائدة تُرجى من «النظر في الأسباب» ما وراء الحسّ (ص823) وأنّ «للعقل حدًّا يقف عنده ولا يتعدى طوره. . .فإنّه ذرّة من ذرّات الوجود» (ص825)، ولكن مع التنبيه إلى أنّ مواجد المتصوّفة في ذلك ليست سوى أوضاع «وجدانية» (ص880) لا غير، بل هي «من أنواع الخطابة» (ص875).ـ وأدب الجليل هو أرقى وأطرف أدب أنتجه الإسلام كمغامرة وجودية في الكون، تستبق نزعة الغرب إلى تحويل الطبيعة إلى «هائل» تقني قابل للاستفزاز والاستهلاك بلا حدود، بأنْ تلتزم بإجلال الكون بوصفه «آية» لا يتعارض أيّ تواضع أمامها من معرفتها واستعمالها. وهو أدب يكتسب اليوم مع الهاجس الإيكولوجي طرافة مستجدّة.

ـ إنّ آداب المناظرة هذه لا علاقة لها بجهاز الملّة، نعني بجهاز الغيب كنمط من المستقبل. لقد عرفنا اليوم أنّ الغيب مستقبل غير قابل للاستعمال. أجل، إنّ مقدّمة ابن خلدون هي بوجه ما أرشيف نهائي لما يسميه «مدة الملة». لكن، كما يقول سلوتردايك عن سؤال هيدغر عن معنى السكن في العالم بأنّه «عودة ما بعد تاريخية إلى القرية»، علينا أن نستضيف ابن خلدون في نوع من العودة ما بعد التاريخية إلى ذاكرتنا القديمة، فهي اليوم حسب عبارات ريكور إمّا

«ذاكـرة مـعـرقَـلـة» (mémoire empêchée) أو «ذاكـرة مـتـلاعَـب بـهـا» (mémoire manipulée) أو «ذاكـرة مـسـتـدعـاة بـشـكـل سـيّء» (mémoire abusivement convoquée)[1]. ولذلك فإنّ أخطر الخطر في استعمال أنفسنا القديمة ليس أن نقطع معها، بل في أن نعود إليها عودة ما بعد دينية وما بعد تاريخية، وصرنا نقول اليوم «ما بعد حديثة»، بوصفها إمكانات وجودية ومدنية موجبة لأنفسنا الجديدة. ـ ولكن علينا أن نسأل: ماذا فعلنا على طريق هذا التدبير ما بعد الهوَوِي لأنفسنا الجديدة؟

(1) P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000) pp. 69, 83 sqq.

الفصل الثاني
ابن خلدون والاستخلاف
أو
في مولد التوحيدي الأخير

تقديم: ابن خلدون في قراءة «ما ـ بعد ـ حديثة»؟

نحن مدعوون اليوم إلى الإقرار بشكل لا رجعة فيه بأنّ المعرفة الإنسانية واحدة، لأنّ العقل البشري واحد وأنّ مصير الجنس الحيواني الذي نحن جزء وراثي وبيئي منه واحد. ولذلك فكلّ من يواصل «تتريث» عقله باسم الانتماء إلى هذا التراث أو ذاك أو «تهوية» ذاته تحت هذا العنوان الهووي أو ذاك، هو يؤجّل فقط لحظة ولادته الثانية، نعني ولادته «الذاتية»، تلك التي وقعت بعدُ وصارت جزءًا من ذاكرته العميقة دون أن يدري، نعني لحظة «الأزمنة الجديدة» للإنسانية الحالية، التي سمّاها بودلير منذ سنة 1823 باسم شعري ومتردّد «حداثة».

ولذلك حقيق علينا عند كلّ استئناف للسؤال الكبير عن أنفسنا أو عن مصادر أنفسنا أن نضع هذه الأنفس المتوترة في موضعها الصعب من معادلة العقل الإنساني الحالي. ونرى ماذا يمكن أن ينتج عن ذلك. وما ينتج هو «نحن» كجزء من النوع البشري بكلّ ما تستطيع وما لا تستطيع، من دون تزيين أخلاقوي ولا أقنعة سردية أو تطمينات هووية.

من أجل ذلك، نقترح أن نستعين بابن خلدون في نطاق بحث عن الظروف الغامضة التي اختفى فيها أفق «الملّة» في تاريخ أنفسنا القديمة، كما صار يمكن أن نقرأه راهنًا أي في صيغة الانتقال الذي يجري اليوم من الحداثة الأنوارية التي اتخذت «الذاتية» مبدأً لها، إلى ما بعد الحداثة بصيغها «ما بعد الذاتية» المتعددة والقلقة. وإنّما في سياق استشكال هذه الصيغ «ما بعد الذاتية» من الحيوان البشري سوف نلتقي بابن خلدون، لعله يساعدنا على بلورة إجابة غير متشنّجة عن السؤال الكبير: «من نكون؟» في واقع الأمر؟

إنّ **الذات الإنسانية** قد صارت اليوم مفتّتة إلى كيانات سردية وهويات متصارعة، بحيث لا نتعرّف إليها إلّا بعد البحث عن سند ذاتي عميق يجمع بينها على نحو **أصلي**؛ كما أنّ **العقل البشري** قد بات جملة من «العقول» المؤقتة، التي تعاني من تشتّت منهجي ومن تجزّؤ في ماهيَّتها، بحيث لم يعد ممكنًا الانخراط فيها إلا بعد التنقيب عن البنى النظرية التي تشدّها جميعًا على نحو كلّي؛ وفي الأخير إنّ **مقاصد** المعرفة وآدابها قد فقدت أو تاهت عن الغرض الأخلاقي منها بالنسبة إلى مصير الإنسان في الكون؛ فلم يعد خفيًّا على أحد أنّ التقدّم التكنولوجي المذهل للعلم الحديث قد أدّى إلى نتائج بيئيّة صارت تهدّد حياة الكائنات على الأرض، بحيث أصبح من الواجب على الإنسان، بوصفه ما يزال المسؤول الأخلاقي الأول عن هذه التكنولوجيا، أن يطوّر آداب معرفة جديدة هدفها توحيد مقاصد الموقف التكنولوجي من العالم المحيط وذلك من خلال ضمير إيكولوجي مشترك.

ـ هذه الوجوه الثلاثة من وحدة المصير، نعني وحدة الذات الإنسانية على نحو **أصلي**، ووحدة العقل البشري على نحو **كلّي**، ووحدة مقاصد الموقف التكنولوجي والحيوي من العالم على نحو **مشترك**، كما تفرض نفسها على العقول في صيغة انتقال متوعّر وقلق من براديغم الذات الحديث إلى أنماط ما بعد ـ ذاتية لم تستقرّ بعدـ نحن نقترح امتحانها من طريق مسألة «ابن خلدون والاستخلاف».

ونحن نقترح في هذا البحث أن نفحص عن مسألة «الاستخلاف» لدى ابن خلدون، ولكن من زاوية الثقافة «ما بعد الحديثة»، التي أخذت تلقي بأفقها على وجودنا الحالي. ونحن سوف نبدأ عرضنا بتذكير سريع بمقوّمات «ما بعد الحداثة» ثمّ نمرّ إلى امتحان فرضية بحثنا المشار إليها.

فمن الأمارات الفارقة التي أحصاها الدارسون عن ثقافة «ما بعد الحداثة»، علينا أن نذكر خاصة ما يلي:

1. ما سمّاه ليوتار «أزمة السرديات الكبرى»(1) التي أسّست عليها الحداثة مشروعها، مثل الربط التنويري بين التقدم التقني والتقدم الأخلاقي للنوع البشري؛ ومن ثمّ أزمة المعنى التي أدّت إلى الشكوك على البعد «الكوني» للعقل الحديث، وانفجار أزمات القيم بعد إقصاء الإله الأخلاقي، وصراع الثقافات والديانات والهويات، بوصفها تنطوي كلها على مشاريع هووية لها نفس القيمة الأصلية التي لأيّ واحدة منها؛ بحيث أنّ الحلّ المنشود هو النجاح في بلورة موقف ما ـ بعد ـ هووي لجميع الثقافات هو شرط إمكان حوار أصيل فيما بينها.

2. تطوّر متسارع لتكنولوجيات جديدة تمامًا، لها تأثير أخلاقي حاسم على عقول البشر مثل الشبكات الافتراضية والاقتصادية المعولمة؛ أو تأثير حيوي قاهر على شروط وجودهم وبقائهم مثل التحكّم الوراثي والتصنيع الجيني والبرمجة الحيوية والتلوّث بمختلف أشكاله من النفايات إلى الحروب الذكيّة؛ بحيث أنّ الحلّ المأمول هو العمل على قبول تحدّي عصر التقنية من داخله وليس السقوط في مقاومة عدميّة له(2).

3. بداية تبلور خطط واسعة النطاق من أجل إرساء موقف «إيكولوجي» أو

(1) Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne* (Paris, Minuit, 1979).

(2) Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*. Traduction de l'allemand par Olivier Mannoni (éditions Mille et Une Nuit, 2000).- *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni (Éditions Mille et Une Nuit, 2000).

بيئي مناضل وشامل إزاء جملة النتائج التقنية والأخلاقية والسياسية لمشروع الحداثة؛ حيث يجري الحديث عن «أخلاق بيئية» و«لاهوت بيئي» و«سياسة بيئية» و«نقد بيئي»، الخ. ورأس الأمر هنا هو الدعوة إلى الانتقال من نطاق «المركزية البشرية» التي سيطرت إلى حدّ الآن على قيمنا ونمط حياتنا، إلى مركزية حيوية توسّع من الدائرة الأخلاقية للوجود على الأرض كي تشمل الأعضاء الآخرين في المعمورة من حيوان ونبات وجماد[1].

ـ نحن نكتفي باستحضار هذه الأصعدة الثلاثة من الثقافة ما بعد الحديثة ـ أزمة السرديات الكبرى أو أزمة الهوية، والنتائج الحيوية للتكنولوجيات الجديدة المُعولمة على عقولنا وأبداننا، والموقف الإيكولوجي من العالم، وذلك لما توسّمناه فيها من تقاطع طريف مع مسألة الاستخلاف كما قدّمها ابن خلدون.

وعلينا أن نسأل للتوّ: **بأيّ معنى يمكننا التفكير في مسألة الاستخلاف الذي أشار إليها ابن خلدون بوصفها تتقاطع بوجه ما مع أزمة السرديات الهووية الكبرى، واحتباس البشر في الشبكات الافتراضية والتكنولوجيات الحيويّة المعولمة، والموقف الإيكولوجي من العالم؟**

ـ من أجل الإجابة عن ذلك، علينا أوّلاً استحضار عناصر المسألة في **مقدّمة** ابن خلدون وإعادة تركيبها في ضوء الفرضية التي وصفنها.

فنحن نجد أنّ ابن خلدون قد عرض إلى هذا الأمر بالعبارة في مواضع عديدة من المقدّمة يجدر بنا أن نتأمّلها، وذلك لما تنطوي عليه من خطورة نظرية فيما يخصّ فهمنا لمسألة «العمران البشري» في مشروع ابن خلدون، ولكن أيضًا لماهية الإنسان في أفق أنفسنا القديمة والجديدة معًا. ونحن نذكر منها على الخصوص ثلاثة مواضع:

---

(1) Michael E. Zimmerman, *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology* (Prentice Hall, New Jersey, 2001).

وهو كتاب تُرجم إلى العربية: مايكل زيمرمان، **الفلسفة البيئية. من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية.** ترجمة معين شفيق رومية. عالم المعرفة عدد 332 ، أكتوبر (2006).

ففي الموضع الأوّل يقول في الفصل 24 من الباب الثاني، وعنوانه «في أنّ الأمة إذا غُلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء»:

«إنّ الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى **الاستخلاف** الذي خُلق له»[1].

وفي الموضع الثاني يقول في الفصل 26 من الباب الثالث، وعنوانه «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»:

«وأمّا تسميته خليفةً فلكونه يخلف النبيّ في أمّته (,,). واختُلف في تسميته خليفة الله. فأجازه بعضُهم اقتباسًا من **الخلافة العامة الّتي للآدميين** في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ من آية (30) من سورة البقرة (..) ومُنع الجمهور منه، لأنّ معنى الآية ليس عليه (..) وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعي به (..) لأنّ **الاستخلاف** إنما هو في حق **الغائب**، وأمّا الحاضر فلا»[2].

وفي الموضع الثالث يقول في الفصل 12 من الباب السادس، وعنوانه «في أنّ عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر»:

«واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث، بما فيه؛ فكان كلّه في طاعته وتسخّره. وهذا **معنى الاستخلاف** المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فهذا الفكر هو الخاصّة البشرية التي تميّز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسبَّبات في الفكر مرتّبة تكون إنسانيتُه»[3].

- إذا قرأنا هذه الإشارات الأساسية إلى مسألة الاستخلاف لدى ابن خلدون وربطناها بإشكالية **العمران**، أفضى ذلك إلى استبصار ثلاث دلالات نصوغها على النحو التالي:

(1) ابن خلدون، **المقدمة** (الشركة العالمية للكتاب/ الدار الإفريقية العربية/ دار الكتاب اللبناني) 1960، ص 260.

(2) نفسه، ص 339.

(3) نفسه، ص 839-840.

1) دلالة **هُووية**[1]، تتعلق بمعنى الاستخلاف بوصفه «الرئاسة بالطبع» التي في الإنسان بما هو إنسان وبوصفه «الخلافة العامة الّتي للآدميين» على «الأرض».

2) دلالة **نظرية**، تخصّ معنى الاستخلاف بما هو «استيلاء» الفكر البشري على «عالم الحوادث» من طريق السببيّة بوصفها بنيةَ ترقٍّ في الماهية الإنسانية[2].

3) دلالة **معيارية**، تشير إلى الاستخلاف من حيث هو الأفق الأخلاقي والمدني الأخير للعمران البشري على الأرض[3].

- بيد أنّ هذه القضايا التي صاغها ابن خلدون في معجم الملّة التي أرّخ لها، هي لن تصبح أدوات تفكير أصيلة في ما تدعونا اليوم الثقافة ما بعد الحديثة إلى النهوض به، إلّا متى نجحنا في ترجمتها في معجم العقل المعاصر الذي صرنا نخاطب به أنفسنا الحالية كأعضاء أساسيين في الجماعة الإنسانية الحالية[4].

---

(1) علينا أن نضع هذا النوع من الفهم في سياق النقاش الهُووي للفلسفة المعاصرة منذ كتاب شارلز تايلور، مصادر النفس، الذي نشره سنة 1990، حيث قدّم لنا نموذجًا طريفًا عن الطريقة التي يمكن بها أن نعيد كتابة تاريخ هوية ما، من خلال حوار مع البنى العميقة المحدّدة لتلك الهوية، ولكن من أجل مساعدتها على التحرّر منها. انظر:

- Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge Harvard University, 1989).

(2) علينا أن نقرأ هذا المقطع بوصفه إعلانًا مطموسًا عن ضرب من القرار الإنسانوي الذي لم يُكتب له النجاح، قرار الاستيلاء على عالم الحوادث، وهو عينه الموقف الذي سمّاه كانط، في أفق الحداثة، الموقف «الترنسندنتالي» القاضي بأنّنا «لا نعرف عن الأشياء قبليًا إلاّ ما نضعه نحن فيها»، أي بقدر «الاستيلاء» عليها بعقولنا وملكاتنا، وهو ما يعني حسب عبارة كانطية أخرى ضربًا من «تشريع العقل البشري» في الطبيعة. ومن ثمّ هو ينطوي على استقلالية جذرية إزاء أيّ مرجعية خارجة عن أفق البشر. راجع: - ع. كنط، **نقد العقل المحض**. ترجمة موسى وهبة (بيروت، 1988) صص 35، 400.

(3) نحن نقترح أن نعيد قراءة مسألة «الاستخلاف» في سياق النقاش الحديث حول قضية «المسؤولية»، الذي يبدأ، ضمنًا وبشكل غير مباشر، مع كانط ونيتشه، ويصبح صريحًا لدى جوناس وليفناس. قارن:

- Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. (Insel Verlag Frankfurt am Main 1979). *Le principe responsabilité* (Paris, Les éditions du cerf, 1997).- E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye, M. Nijhoff, 1961).

(4) هذا الاكتفاء بدور «العضو» في جماعة أخلاقية واسعة هي الإنسانية هو قرار معياري خطير في عقل الملة وليس مجرّد مشكل خطابي، وذلك أنّه يعني أنّه لم يعد ممكنًا لأحد منّا أن يزعم أنّه ما زال يشكّل «قِبلة» =

والافتراض الذي سيقودنا نصوغه في قضيّتين:

أوّلاً: أنّ ما تمّت الإشارة إليه في معجم الملة بعبارة «الاستخلاف»، هو في الحقيقة محاولة منهجية توسّلها ابن خلدون لتخريج طرح نظري كان قد بدأ بالإشارة إليه من خلال مسألة **«العمران»** بوصفها هي ما أشارت إليه الفلسفة اليونانية من طريق عبارة **«المدنية»**[1]، ولكن مع إضافة خطيرة هو أنّه كما عمل اليونان على تدبير «المدينة» وكأنّها «تدبير منزلي» كبير، فإنّ ابن خلدون قد فهم العمران بوصفه تدبير «الأرض» أو «المعمورة» بوصفه تدبير مدينة كبرى[2]. إنّ الاستخلاف هو إذن محاولة توفير أساس وجودي وأخلاقي لمسألة العمران بوصفها مسألة مدنية جذرية.

وثانيًا: أنّ معنى الاستخلاف الخلدوني ليس غريبًا عن عقولنا الحديثة إلّا في كونه ما زال يتكلّم **لغة الملّة**، والحال أنّنا صرنا نعبّر عنه بأشكال «أخرى»، ونعني على الخصوص بألفاظ خضعت إلى عمليّة تحديث أو علمنة جذرية، مثل «الواجب» أو «الأمر القطعي» كما تصوّرهما كانط، أو «مبدأ المسؤولية» إزاء مستقبل الأرض كما استكشفه جوناس، أو إزاء «الغير» كما لدى ليفناس، أو «رعاية الوجود» كما حلم بها هيدغر، أو «قضيّة الالتزام» كما طوّرها سارتر

= للإنسانية أو ما زال مكلّفًا بجهادها ـ. قارن: ابن خلدون: «والملة الإسلامية لـمّا كان الجهاد فيها مشروعًا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعًا أو كرهًا اتُخذت فيها الخلافة والملك لتوجّه الشوكة من القائمين بها إليهما معًا. وأمّا سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعًا إلاّ في المدافعة فقط؛ فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك؛ وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه، لأنهم غير مكلّفين بالتغلّب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم». (المقدمة، الباب الثالث، الفصل 33).

(1) نفسه، ص 69.

(2) علينا أن نذكّر بأنّ الفارابي قد كشف في الفصلين 26 و 28 من كتاب **الآراء** عن معنى «المعمورة» بوصفه وجودًا مدنيًا هو على الأغلب تدبير لم يعرفه اليونان. وهو نقاش بلغ اليوم مع مصطلح «الإمبراطورية» هالته العليا. قارن: - مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطورية**. إمبراطورية العولمة الجديدة (الرياض: العبيكان، 2002).

الخ. . . وإذا أخذنا «تحديث التحديث» الذي شرع فيه الفلاسفة منذ وقت قريب تحت عنوان «ما بعد الحداثة»، فإنّ مطلب الاستخلاف سوف يكفّ عن الظهور بمظهر عبارة لاهوتية ويتحوّل سريعًا إلى مقام وجودي وأخلاقي للتفكير البنّاء في الماهية الإنسانية في معنى هووي يتخطّى حدود الأفق الديني التقليدي الذي فقد مع ما تعلنه الحداثة من علمنة ونزع للقداسة عن العالم صلاحيته وفعاليته قبل الحديثة.

بقي أن نسأل الآن: بأيّ معنى يتسنّى لنا أن نقرأ هذه المسائل الثلاث «قراءة ما بعد حديثة» في داخل النصّ الخلدوني؟ ولكن بخاصة: إلى أيّ مدى يمكن للمتفلسف أن يستعمل مناقشة الاستخلاف مطيّة مناسبة لفتح المجال أمام **نقد العقل الهُووي**[1] الذي ما زال يحكم السجالات الأساسية حول أنفسنا منذ قرن؟

1 ـ من هو المستخلف؟ أو الهُوية والآدمية

لن نهتمّ هنا بالنقاش الفقهي أو السياسي[2] عن المعنى القرآني للاستخلاف. بل عمّا يمكن أن يعنيه معنى الاستخلاف كما عرض له ابن خلدون بالنسبة إلى عقولنا نحن اليوم في أفق ما بعد الحداثة كأفق جديد أخذ يقترح علينا شيئًا سمّاه هابرماس «تغيير الحداثة من أفقها»[3]. وأكبر أمارة على هذا التغيير في الأفق هو العمل على الانتقال من نزعة **الذات** الحديثة الحريصة على التأسيس إلى ثقافة «العيش معًا» بين **الهويات** المختلفة. وهو قرار رأس الأمر فيه هو القبول بتعدّد الشخصية الإنسانية كواقعة أخلاقية ووجودية لا مردّ لها. فليست شخصيّة أيّ

(1) عن مهمّة «نقد العقل الهووي»، انظر: د. فتحي المسكيني، **الهوية والزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسألة «النحن»** (بيروت: دار الطليعة، 2001) الفصل الثاني.

(2) قارن: رشيد رضا - علي عبد الرازق - عبد الرحمن الشهبندر، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي**. دراسة وتقديم وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، 1996).

(3) Jürgen Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques.* (1988) Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Paris : Armand Colin, 1993).

كان غير «هويته السردية»[1] التي يرفعها كشكل مخصوص من الانتماء الحرّ إلى ذاته وأفقه الروحي الذي يخصّه.

إنّه في هذا السياق بالتحديد كفّت الأديان والثقافات غير الغربية عن الظهور في مظهر «الآخر» و«الأجنبي» و«الغريب»، وتحوّلت إلى صيغة ليّنة من الانتماء المبني على «التعدد» و«الاختلاف» و«التنوع» بين الهويات والثقافات التي لا تملك أيّ واحدة منها أيّ سيادة وجودية على الأخرى، وإنّما هي مطالبة فقط بتوفير «سياسة اعتراف»[2] مناسبة للانتماء إلى نادي الإنسانية.

نحن نقترح أن نقرأ معنى الاستخلاف الذي أشار إليه ابن خلدون بوصفه **أدبًا من آداب الانتماء ما بعد الحديث إلى ذاتنا، مع الحرص على ألّا** ينقلب ذلك إلى أيّ جهاز هووي أو عقدي حصري. والفرضية التي نقدّمها هي ضرورة العودة إلى **الدرجة الصفر من الانتماء إلى الذات الإنسانية بما هي كذلك**، كما انكشفت ماهيتها في الأفق الروحي السحيق الذي نستمدّ منه شخصيتنا العميقة. وليست تلك الدرجة الصفر من الإنسانية بالنسبة إلينا كنمط من الانتماء نشترك فيه مع الغرب نفسه، سوى آدميّتنا. إنّ قرار تسمية الإنسان باسم «آدم»[3] هو الحدث

---

(1) عن مفهوم «الهوية السردية» راجع:

- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990), pp. 167 sqq.

(2) Cf. Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Army Gautmann et al., Princeton: Princeton University Press,1992).

(3) علينا أن نلاحظ أنّ دلالة «الآدمية» قد تجدّدت حين تمّ نقل معنى «آدم» من «المخلوق» السماوي (حسب قصص الخلق الكتابية) إلى معنى «آدم» بوصفه هو الترجمة المناسبة لما اصطلح علماء البيولوجيا الغربيون على الإشارة إليه بعبارة «Homo»، في مختلف تسمياته من قبيل «Homo erectus» - الإنسان الواقف أو المنتصب (الذي يعود ظهوره إلى مليوني عام، مكتشف النار)، أو «Homo sapiens» الإنسان العاقل (الذي ظهر منذ مائة أو مائتي عام، والذي هو النوع الوحيد الذي بقي من السلالات التي سبقته). ولكن إذا كنّا لا نملك اليوم عن «آدم» **الأصلي**، كما تقول الحفريات، غير آثار أقدام تعود إلى قرابة أربعة ملايين عام، عُثر عليها فوق الوحل البركاني المتحجّر في مكان ما من إفريقيا (تنزانيا)، وهي آثار أقدام ثلاثة أشخاص لا يمكن أن نقول عنهم سوى أنّهم من ذوات القائمتين (bipèdes)،- فنحن نتوفّر على معلومات كافية للزعم بأنّ «آدم» الذي أتينا منه قد اكتملت ملامحه منذ حوالي 40 إلى 60 ألف سنة فقط. إنّ هذا «الآدمي» (Homo) هو **القاسم الوراثي المشترك** بين أعضاء الإنسانية الحالية، وعلينا أن نقبل به كأفق=

الأصلي الذي أدخل ماهيتنا في الأفق الوجودي الذي ما زلنا نتحرك فيه إلى الآن. ولكن ما الجدوى من هذا الافتراض؟

علينا أن نذكّر بديًا أنّ الدعوى التي قامت عليها الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى كانط، وما بعد، نعني قرار تنصيب الإنسان بوصفه ذاتًا متعالية، أي «كوجيطو» أو أنا أفكّر هو السيّد على الطبيعة والمالك لها بمقولات عقله، هو الأمر الذي أتى فكرُ ما بعد الحداثة لتحريرنا من سطوته لبعض الوقت. ففي مواقف عديدة تمتدّ من نيتشه إلى فرويد إلى هيدغر إلى فوكو، تبيّن للعقل المعاصر أنّ محاولة معرفة الإنسان من خلال سؤال النظر التقليدي «ما هو؟» هو طريق مسدود، لأنّه لا يفعل سوى تشيئة ماهيتنا. وأنّه من الأليق أن نبحث في ماهية الإنسان من خلال سؤال آخر هو سؤال «من هو» الإنسان الذي هو نحن[1].

في هذا السياق تصبح إثارة مسألة آدميّتنا مدعاة خصبة إلى التفكير. ـ فإنّ الاستعاضة عن السؤال الحديث «ما هو الإنسان؟» بسؤال أكثر خصوصية هو «من هو المستخلف على الأرض؟» ليس إجراءًا فارغًا من الدلالة. فسؤال «ما هو الإنسان؟» طرحه كانط في باب استجماع كلّ عناصر الذات المتعالية التي فرغت من السيطرة الوجودية والمعرفية على الظواهر الطبيعية لكنها فشلت في إقامة سؤال مناسب حول معرفتها بذاتها. ولذلك فالحداثة لا تقدّم إجابة نهائية عن ماهية الإنسان وإنّما عيّنت فقط شكل السؤال **الممكن** لمعرفة الظواهر الإنسانية، متى أردنا أن نقيم علومًا إنسانية على منوال علوم الطبيعة. والحال أنّ إرادة المعرفة

= هُووي وحيد لأنفسنا، وليس أيّ شخص سردي آخر، قد يُخرجنا من نطاق الشخص «الإنساني» الراهن. قارن:

- Luc Ferry, Jean-Didier Vincent, *Qu'est-ce que l'homme? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie* (Paris: Éditions Odile Jacob, 1988).

(1) قارن: د. فتحي المسكيني، «انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير (كانط، نيتشه، هيدغر)»، ضمن: **الفيلسوف والإمبراطورية. في تنوير الإنسان الأخير** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005) صص 11-46.

هذه ليست معطى بديهيًّا أو كونيًّا بل ظاهرة منهجية يمكن أن نؤرخ لها ونتحرر منها. وهو ما وقع فعلاً في خطّ يمتدّ من نيتشه ودلتاي إلى فوكو.

نحن لا نعترض على كانط هنا على أرضية الفلسفة الحديثة، وإنّما من زاوية ثقافة لم تشارك في بلورة مشروع الحداثة على أساس نموذج الأنا المتعالي. وهي لم تشارك في ذلك المشروع ليس فقط لأنّ الحداثة وقعت علينا ولم نفعلها، بل لأنّنا ما زلنا نحرص إلى الآن على الاحتفاظ بشكل من الانتماء إلى أنفسنا على منوال «غير حديث» عمدًا. ونحن ندّعي بذلك أنّ أفق أنفسنا القديمة ما يزال صالحًا للسكن. والحال أنّ العالم قد غيّر من أفقه.

ليس قصدنا هنا أن ندافع عن هذا الادعاء ولا أن نهاجمه. فمجرّد الدفاع أو مجرّد الهجوم على مصادر أنفسنا، كلاهما موقف لا يفكّر. وذلك أنّ مهمّة **نقد العقل الهووي** المناسب لأنفسنا لم يقع بعدُ.

نحن نفترض فقط أنّه في إطار سعي العقول ما بعد الحديثة راهنًا إلى التحرّر من النزعة التأسيسية للذات، التي ظلّت تحرّك ما سمّاه ليوتار «السرديات الكبرى» للحداثة، قد يمكننا من موقعنا الثقافي غير الغربي أن نقترح مناقشة معنى الاستخلاف بوصفه مخصّصًا مقبولاً لماهية البشر على الأرض. ولأنّ القصد ما بعد الحديث ليس تأسيسيًّا عمدًا، فإنّ الاستخلاف المقصود هنا ليس لاهوتيًّا ولا سياسيًّا، بل هو موقف وجودي. إنّ الاستخلاف المقصود هو نمط من الدلالة التي يأخذها الوجود في العالم في الأفق الروحي التوحيدي بعامة. وهي دلالة ليس لها أيّ مضمون محدّد، لأنّها لا تعدو أن تكون شكلاً طريفًا من تدبير الغياب المفترض لمن كان ينبغي أن يحضر في «العالم».

«من»[1] كان ينبغي أن يحضر في العالم؟ ـ إنّ إجابة «الملّة» ليست الوحيدة

---

(1) يبدو لنا أنّ ظهور فكرة «الإله الشخصي» في ديانات الكتاب، وليس لدى اليونان أو الصينيين، هو علامة على طريقة معيّنة في السؤال عن الغائب وتدبير النظر إليه. وهذه الطريقة هي في رأينا طريقة السؤال «من؟» كمقابل بنيوي للسؤال اليوناني السقراطي عن الكلي «ما هو؟». ربما كان اكتشاف فكرة الإله الكتابي أو الإله «الكاتب» نتاجًا ضروريًّا وسريًّا لطريقة في السؤال تعود إلى هذه الصياغة: «من هو الغائب؟»، أي من الذي=

ولا النهائية. ولذلك فحصر النقاش في فقه الاستخلاف هو قتل للفكرة أو على الأقل تفقير غير مُجْد لها. ونحن لنا أسوة مثيرة في أنّ معنى الاستخلاف، أي التدبير الوجودي للغياب الأصلي، هو مقسوم بين موجودين ليس ما يجمع بينهما في نهاية المطاف غير **العلاقة بالغائب**[1]. هذان الموجودان هما «آدم» و«العالم». فليس لآدم من صفة مقوّمة لماهيته سوى «الأدمة» أي التربة (مثلما أنّ homo من humus أي الطين)، وليس ما يقوّم معنى العالم سوى أنّه «يعلَم» أي يبرز لنا «علامته» ويظهر وينفتح[2].

بذلك نحن نقترح في هذا المستوى الأوّل من المعالجة أن نقف عند هذه النتيجة: إنّ معنى «الخلافة العامة للآدميين» لم يعد يمكن لها أن تعني بالنسبة لنا اليوم سوى هذا: أنّ كلّ بشر، من حيث هو «آدميّ»، هو له قيمة أصلية مثل أيّ بشر آخر. وذلك يعني أنّ ههنا مساواة أصلية بين الناس ـ **مساواة إزاء الغائب**

= كان ينبغي أن «يكون هناك» في العالم ولا نراه بأعيننا البشرية ؟. وفي تقديرنا فإنّ أوّل صياغة للسؤال «من هو الإله؟» قد ظهرت في الفصل 4 من الكتاب الأول من اعترافات القديس أغسطينوس. ولا غرو فإنّ هذا الكتاب هو أوّل مصدر أيضًا لصياغة السؤال البشري «ماذا أكون أنا؟» الذي استبق الطريق إلى ديكارت (الفصل 1، الكتاب الرابع) . قارن:

- Saint Augustin, Les Confessions (Paris: GF-Flammarion, 1964).

(1) من المفيد أن نورد هنا طريقة جوناس في تخريج ما يسمّيه «المسؤولية الكونية» (kosmische Verantwortung) ، من خلال الخصائص التالية: أ- هي لا تعني سوى «أنّنا ملزمون بالوجود» أي بأن «نحيا»؛ ب - أنّها عبارة عن ضرورة الحفاظ على «إمكانية» الإنسانية؛ ج- أنّها ضرب من «الوصية الأولى» للإنسانية؛ د- أنّها وصية ستبقى «مجهولة الهوية»؛ هـ - أنّها «وصية أنطولوجية» لا تقبل النقاش؛ و - أنّها، رغم كل شيء، «بلا أساس خاص»، أي ليس هناك جهة يمكن أن توصينا بمسؤوليتنا إزاء الوجود في العالم - . وإنّ «الاستخلاف» يستجيب لهذه الخصائص جميعًا: إنّه وصية كونية بالبقاء في العالم والحفاظ على هذا البقاء كإلزام أخلاقي للبشر سابق على وجودهم، لكنّها وصية من طرف مجهول غائب، ولذلك هو بلا أساس خاص يمكن أن نكتفي به. قارن:

- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, S.186-187; Le principe responsabilité*, op. cit. pp. 141-142.

(2) حسب هيدغر ليس من صفة مقوّمة للوجود في العالم غير «الانفتاح» (Erschlossenheit) أي أنّ العالم يفتح لنا «هناك» (ein Da) مناسبة لنمط إقامتنا فيه بوصفنا كائنات تشتقّ من كونها «هناك» معنى الكيان الخاص بها. إنّ «المكان» هو نمط كينونتنا، وليس نعتًا خارجيًا لنا. قارن: الوجود والزمان، الفقرات 16 و23-24.

الأصلي ـ تسقط كلّ شكل من المرجعية الروحية أو السياسية إزاء أيّ شخص آخر. وذلك أنّه لا وجود **لأيّ** موقف تأسيسي سوى الانتماء إلى **الآدميّة** بما هي كذلك. و«آدم» هي صيغة **هُووية** فارغة من أيّ معنى محدد، هي تعادل ما صرنا نسمّيه منذ كانط «الشخص» (أي الدرجة الصفر من الإنسانية التي تفرض علينا أن نعامل البشر على أنّه «غاية في ذاته» وليس «وسيلة» لأيّ شيء آخر، مهما كان نبيلًا) أو ما يشير إليه علماء البيولوجيا بعبارة «الشكل الإنساني» (الذي يُجمع في بعض الخصائص مثل الوجه الآدمي والاستقامة والكلام والضحك. . . الخ).

بذلك فالاستخلاف هو **مكر هُووي** لنقل العلاقة بين البشر من علاقة عمودية لهذا الشخص إزاء هذا الشخص الآخر، إلى **علاقة أفقية جذرية**، تجعل كلّ شخص مساويًا لكلّ شخص آخر مساواة وجودية أصلية. فما دام كلّ أحد منّا خليفة في الأرض، وهذا وضع وجودي إزاء الغائب الأصلي غير قابل للنقاش، فإنّه لا يحقّ لأيّ طرف بشري، مهما كانت سلطته أو قيمته، أن يزعم أنّه يملك حقّ المرجعية بالنسبة إلى الآخر. فعلى عكس ما نظنّ، ليس القول بالاستخلاف الذي أشار إليه ابن خلدون دعوة إلى تنصيب خلفاء مؤلّهين فوق عقول البشر، بل هو في عمقه إسقاط لكلّ مرجعية وتحرير جذري للآدميّة من أيّ وصاية على معنى مُقامها في العالم[1]. ـ إنّه بمعنى ما، ينبغي الحفر فيه

(1) يبدو أنّه من الممكن قراءة كلّ أطوار مغامرة «الكوجيطو» من ديكارت إلى ريكور (الذي يفترض أنّ وعينا المعاصر قد أصبح نحوًا من «الكوجيطو المكسور» بعد ما تعرّض له من هزّات عميقة من قِبل ماركس ونيتشه وفرويد)، بوصفها نابعة من عين الجهد الهُووي الذي خرج منه معنى الاستخلاف، في براديغم الملة، ومن ثمّ فهي تجذير وتجاوز داخلي له، وليس مجرّد رفض له. إنّ **الاستخلاف هو كوجيطو الملّة.** ولكن لأنّ هذا الكوجيطو التوحيدي قد انقلب اليوم إلى جهاز هُووي مجنون، فهو قد فقد كلّ صلاحيته الكونية، وصار تهمة أخلاقية أو وجودية ضدّ آخر سلالة توحيدية لم تنجح في تنظيم هويتها بشكل مناسب. ومن ثمّ فقد آن الأوان لكتابة تحليل نفسي /هُووي مناسب لطريقتنا القديمة في الكلام عن أنفسنا بوصفنا مستخلفين إزاء الغائب الأصلي. ربما يكون ذلك مدخلًا إلى مساعدة «المسلم الأخير» على التصالح مع البنى العميقة للا وعيه السردي، أي مع «الإهانة» التي ألحقتها الحداثة بنرجسيّته الدينية. قارن: بول =

أكثر، علامة متوارية على ما سمّاه ابن خلدون ذات مرة «طبع التألّه»[1].

2. ما هو الاستخلاف؟ السببيّة وماهية الإنسانية أو كوجيطو الملّة

نحن نأتي هنا إلى الفحص عن بيت القصيد من المسألة التي نريد مناقشتها، ونعني على وجه الدقة مدى استعداد ثقافتنا، كما عبّرت عن نفسها في تجربة الملة ونصوصها التأسيسية، أن تكسب التحدّي الذي ترفعه في وجهها التكنولوجيات الحيويّة والمعولمة التي تولّدت عنها الثقافة ما بعد الحديثة الحالية. ونحن نريد أن نمتحن معنى الاستخلاف الذي أشار إليه ابن خلدون من هذه الزاوية تحديدًا. فماذا يمكن أن يعني اليوم مثل هذا الطرح الخلدوني: إنّ الاستخلاف هو «استيلاء» الفكر البشري على «عالم الحوادث» من طريق **السببيّة**، بوصفها بنية الترقّي في **الماهية الإنسانية**؟ كيف أمكن له أن يفهم معنى الاستخلاف بوصفه ماهية السببية؟ ثمّ بأيّ مسوّغ جعل الترقّي في فهم الأسباب ترقيًّا في ماهية الإنسانية؟

علينا أن نرى كيف انزاح معنى الاستخلاف هنا مرّتين:

أوّلاً: من مشكل عقدي خاص بأصل الإنسان إلى موقف فكري من عالم الحوادث هو مبدأ السببية[2].

= ريكور، **صراع التأويلات. دراسات هيرمينوطيقية**. ترجمة: د. منذر عياشي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005) صص137-242. وكذلك: « من النهضة إلى الردة: تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة»، تأليف جورج طرابيشي، مراجعة فتحي المسكيني، ضمن: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد 77، شتاء 2002، صص 205-221.

(1) ابن خلدون، **المقدّمة**، مصدر سابق : «...لما في طباع الناس من التألّه. وقلّ أن يسلّم أحد منهم لأحد في الكمال والترفّع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة» (ص698).

(2) ما قام به ابن خلدون هو نقل معنى الاستخلاف من قضية فقهية إلى موقف نظري: لا يمكن لعقل الملة أن ينتج «معرفة» إلاّ إذا علّق «إيمانيته»، أو على الأقلّ حوّل هذه الإيمانية إلى شرط أخلاقي لعقله، شرط بلا مضمون. والطريف أنّ ابن خلدون يلتقي هنا مع كانط ولكن بشكل يبدو عكسيًّا. كانط الذي قال سنة 1787 في تصدير الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**: «كان علي بذلك أن أرفع (aufheben) المعرفة من أجل أن أجد للعقيدة مكانًا». في حين أنّ قصد ابن خلدون هو رفع الوصاية العقدية عن «عالم الحوادث» حتى يتسنّى الاستيلاء «الفكري» عليه بوصفه ميدانًا للسببية.

وثانيًا: من موقف نظري متعلق بالسببية إلى مشروع أخلاقي للترقّي في الماهية الإنسانية[1].

لا ينبغي أن يغيب عنّا أنّ ابن خلدون قد أرّخ للملة من **خارجها** بوصفها ظاهرة **انتهت** وليس «انطماس رسم الخلافة» إلّا إشارة إلى ذلك. **نهاية الملة** معطى تاريخي لدى ابن خلدون وليس مشكلًا. وهو مفكّر خطير لأنّه انطلق من ذلك المعطى ولم يتجاهله كما نفعل نحن في الغالب. من هنا يأتي كلامه في الاستخلاف غريبًا بعض الشيء. فهو لم يعد يأخذ الملة كأفق حاضر للانتماء. بل إنّ اسمًا آخر للانتماء قد أخذ يأخذ مكانه: إنّه الانتماء إلى «النوع الإنساني». إنّ تجربة الملة قد انتهت، لكنّ مشروع النوع الإنساني ما زال مفتوحًا.

ولكن ما علاقة ذلك بالربط بين الاستخلاف والسببية وماهية الإنسانية؟

يبدو لنا أنّ ابن خلدون قد اقتنع بأنّ «الجمهور» الذي يخاطبه لم يعد ينظر إلى نفسه وفق خطة الملة، ما دامت دولة الملة قد انطمست. لم يبق إذن سوى مخاطبة الجمهور بمقتضى «طبائع العمران» البشري بوجه عام. ولذلك عليه أن

(1) يمكن أن نقرأ هذه المماهاة الصريحة بين «الترقّي» في معرفة «الأسباب» والترقّي في ماهية «الإنسانية» بوصفها استباقًا للمعنى التنويري للتقدّم القائم على اعتبار التقدّم العلمي شكلًا من التقدم الأخلاقي للبشرية. والاستخلاف هو مسؤولية جذرية عن ماهيتنا، ما دامت نتيجة لقدرتنا على المعرفة الحرة تمامًا من أيّ وصاية، وهو معنى «الاستيلاء» على عالم الحوادث بالفكر - . ولذلك فإنّ التنوير ليس بالضرورة «نقدًا للدين» أو «إلحادًا» - فهذا الفهم نفسه صادر عن عقلية دينية مقلوبة - بل يمكن أن يكون «علمنة» داخلية لمصادر النفس دون أيّ انخراط في رؤية الملة كما رأت نفسها في وقتها. ولنا في التقليد الألماني (Auklärung) مثالاً جيّدًا: فهو يختلف عن «الأنوار» الفرنسية في كونه ضربًا من «إصلاح الوعي» وليس تجديفًا على «المرجعية» الدينية- . يقول كانط: «إنّ على الإنسان المدعوّ «عاميًا»، (Laicus) ألا يستعمل عقله الخاص في مسائل الدين، والحال أنّ عليه أن يعظّمه باعتباره أخلاقًا، وأنّه يجب عليه أن يتّبع الكاهن (clericus) المنصّب، أي أن يتّبع عقلاً غريبًا عنه، فهذا أمر من غير العادل أن ندّعيه؛ ففيما يتعلّق بالأخلاق ينبغي أن يكون كلّ واحد مسؤولاً (verantworten) عن فعله وتركه، وليس من شأن الكاهن أن يتحمّل حساب ذلك، بل هو لا يستطيع ذلك.» را:

- I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* AK, VII,200 / *Anthropologie du point de vue pragmatique,* in: *Œuvres philosophiques III* (Paris: Gallimard, 1986), p. 1018.

ينقل المشكل البشري من حيّز الملة إلى أفق النوع الإنساني، أي من الدين إلى التاريخ ومن «التكاليف الإنشائية» إلى «الإخبار عن الواقعات» ومن «التعديل والتجريح» إلى «اعتبار المطابقة»[1].

كلّ شيء يسير في **المقدّمة** وكأنّ ابن خلدون على وعي بأنّ خطّة الملة ليست العنوان الأخلاقي الوحيد لأنفسنا. بل الملة عنده وسيلة تحقيب فحسب لتاريخ العمران كما جرى بين أيدي الأمم التي عاصرها. فهو يتحدّث عن «ما قبل الملة»[2]، ثمّ عن مولد الملة «كما وقع لمضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقابًا»[3]، ثمّ عن «انقراض الملة»[4] أي «دولة مضر في الإسلام بني أمية وبني العباس»[5]، إذ «لمّا ذهب أمر الخلافة وانمحى رسمها انقطع الأمر جملة من أيديهم (..) بل قد يجهل الكثير منهم أنّهم قد كان لهم ملك في القديم»[6].

إنّ ابن خلدون إذن يفكّر في أفق **ما بعد الملّة**، ومن ثمّ فكلامه في الاستخلاف ليس فقط لا يتعلق برسم «الخلافة» بل هو لم يعد يعوّل أصلاً على الملة في فهم معنى الاستخلاف أو تبريره. بذلك يتبيّن أنّ أفق الاستخلاف الذي يشير إليه ابن خلدون لم يعد متعلقًا بالملة بل بالنوع الإنساني بوصفه الموضوع الوحيد لكتاب **المقدّمة**. هذا هو مغزى انزياح معنى الاستخلاف من تكليف إنشائي (مثل أيّ خبر شرعي) إلى فكر سببي (على منوال القول اليوناني في العالم). قال: «(,,) حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال **ما قبلك** من الأجيال والأيام **وما بعدك**»[7].

(1) ابن خلدون، المقدمة مصدر سابق، ص61.
(2) نفسه، ص4.
(3) نفسه، ص258.
(4) نفسه، ص601.
(5) نفسه، ص269.
(6) نفسه، ص268، وص 48.
(7) نفسه، ص6.

بقي أن نتساءل: إلى أيّ حدّ نجح ابن خلدون في التحرّر من ثقافة الملّة في طرح معنى السببية؟ ألا يواصل تفسير معنى الاستخلاف من خلال معنى «التسخير» اللاهوتي؟

علينا أن نعترف بأنّ لغة ابن خلدون إنّما تنطوي على اختلاط داخلي بين معجمين في نفس الوقت: معجم الملة (من قرآن وفقه وكلام ونحو ورواية) وبين معجم علوم العصر (من منطق وطبيعيات وإلهيات ورياضيات وجغرافيا الخ.). لكنّ هذا الاختلاط ليس خلطًا ناجمًا عن خلل منهجي في نظام الخطاب. بل هو موقف نظري مقصود تمامًا. هو ذاك الذي يقوم على ضرورة التحلّي بفضيلتين متباينتين: فضيلة التأصّل في علوم الملة بوصفها ذات صلاحية داخلية كان قد ضبطها علماء الفقه والكلام والنحو، ولا جدوى من التنكّر لها؛ وفضيلة المشاركة في العلوم الكلية بوصفها البرنامج الحقيقي للعقل البشري والأساس الوحيد لصلاحيته النظرية، ولا يمكن لأيّ عاقل أن يفرّط فيها.

ونحن قد اخترنا مسألة الاستخلاف لأنّها علامة نموذجية على صعوبة حيوية في رؤيتنا للعالم. نحن كائنات أخلاقية ما زالت تستمدّ مصادر ذاتها من النصوص التأسيسية للملة، لكنّنا من جهة أخرى نحن عقول حديثة تفكّر وتبتكر وتنتج الشروط الحيوية لبقائنا بواسطة التكنولوجيات الفائقة. يمكن أن يؤدي هذا الازدواج إلى انفصام أخلاقي لأنفسنا أو إلى تخلّف تقني مريع.

وعلى ذلك نحن نفترض أنّ هذا المآل الكارثي ليس حتميًّا. كيف ذلك؟

يبدو لنا أنّ التجربة التكنولوجية للمحدثين ليست غريبة من ناحية مسبّقاتها الفلسفية العميقة عن فكرة الكينونة التي تأسّست عليها ديانات الكتاب، نعني فكرة التكوين أو الخلق من عدم. إنّ ماهية التقنية لا تنحصر أبدًا في معنى أداتي صرف، بل هي موقف من الوجود الذي بين أيدينا بوصفه قابلاً في ماهيته للحساب والتصرّف والآلية. فماهية التقنية هي تصوّر الموجود بوصفه قابلاً للتكوين كما حصل أوّل مرة. بذلك فماهية التقنية هي ماهية السببية العميقة في

بنية الموجودات بوصفها تقبل أن تُفسَّر بوصفها قابلة للتكوين أو «كائنات»[1]. وتحت قلم ابن خلدون نلاحظ مراوحة طريفة بين «الموجود» و«الكائن»: فالموجود هو تعبير عقلي يوناني عن معطى طبيعي قائم بنفسه كما هو. أمّا الكائن فهو هذا الموجود نفسه ولكن من ناحية قبوله للتكوين، أي من ناحية إمكانية معاملته وكأنّه شيء كان يمكن ألّا يكون. بهذا علينا أن نفهم الكائن في معنى «الحادث» المقصود في عبارة «عالم الحوادث» لدى ابن خلدون.

وبعبارة حادة: لا يمكن الكلام عن استخلاف على الوجود، بل فقط على «عالم الكائنات» أو «عالم الحوادث». فالحادث هو «حال» من أحوال الوجود، ولذلك يشترط ابن خلدون على العالم «بطبائع الأحوال في العمران» أن يكون «عارفًا بطبائع **الحوادث** والأحوال في **الوجود**»[2]، مطّلعًا على «علل **الكوائن** وأسبابها»[3]، ومتوفّر على «تعليل **للكائنات**»[4]. ولذلك يصف ابن خلدون حالة انتقاض العمران في عصره: «كأنّما نادى **لسان الكون** في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة (..) وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنّما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنّه خلق جديد، ونشأة مستأنفة **وعالم محدث**»[5].

ينكشف بذلك المعنى القويّ للاستخلاف: إنّه «استيلاء» وليس تقديسًا. ولا يُقصد من الاستيلاء[6] سوى فرض إرادة المعرفة التي يملكها البشر على كائنات

(1) نفسه، ص203.

(2) نفسه، ص58.

(3) نفسه، ص6.

(4) نفسه، ص2.

(5) نفسه، ص 53.

(6) نفسه، ص 678: «ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه، بما جعل له الله من الاستخلاف. وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك» - . وليس ما يمنع هنا من قراءة أطروحة ابن خلدون عن «الفكر» في معنى «الاستيلاء» على «عالم الحوادث» في نفس السياق الذي نقرأ فيه دعوى ديكارت القاضية بأنّ البشر، بواسطة «التقنية»، يمكن أن يصبح «ملكًا وسيّدًا على الطبيعة». (قارن: مقال في المنهج، الفصل السادس).

يحوّلها بذلك من موجودات ملقاة في العالم مهملة ومفروضة علينا، إلى حوادث نملك مفتاح تفسيرها ونسيطر على مسارها. ليس الاستخلاف تكليفًا بأيّ شيء خارج عن نطاق عقولنا، بل هو دعوة إلى استعمال هذه العقول دون قيد أو شرط. وليست السببية غير البنية الداخلية لعقولنا. وهو ما جعل ابن خلدون لا يجد أيّ حرج في تكلّم لغة الملة للتعبير عن كلمة وجودية يونانية. «وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعيًا كان أو عقليًا»[1].

ولكن بأيّ معنى يكون الترقّي في فهم الأسباب ترقّيًا في ماهية الإنسانية؟ - يبدو أنّ ابن خلدون قد حاول هنا، في نطاق مشروعه نحو تملّك التقليد النظري اليوناني بأدوات علوم الملة وتجاوزهما معًا من خلال برنامج علمي ومدني للنوع الإنساني، أن يتملّك الدعوى اليونانية بأنّ «الإنسان حيوان عاقل» من خلال معنى الاستخلاف. فإنّ قول ابن خلدون بأنّ «الفكر هو الخاصّة البشرية التي تميّز بها البشرُ عن غيره من الحيوان» هي ترجمة /تبيئة للتعريف اليوناني للإنسان بأنّه «حيوان عاقل»، كما أنّ عبارة «الإنسان مدني بالطبع»[2] هي الترجمة التي قابل بها القول الأرسطي إنّ «الإنسان حيوان سياسي».

بيد أنّ قوله: «وعلى قدر حصول الأسباب والمسبَّبات في الفكر مرتّبة تكون إنسانيتُه» إنّما يشير بوجه ما إلى شيء آخر. فالفكر ليس ملكة نفسية ههنا بل هو فهم السببية ولأنّ هذا الفهم هو عمل الإنسان في الكون فهو المقام المخصوص الذي ينمّي فيه إنسانيته. لم يعد المشكل محصورًا في ما به «يتميّز» الحيوان الإنساني «عن غيره من الحيوان»، بل في فنّ **إنسانية** الإنسان. ونعني بذلك أنّ الربط الحميم بين السببية والإنسانية، أي بين الاستيلاء النظري على عالم الحوادث، وبين الترقّي في ماهية الإنسانية، هو أمر نقل المشكل من مستوى رسم خطّ «التمييز» الأخلاقي عن بقية العائلة الحيوانية، كما فعل

---

(1) نفسه، ص 62.

(2) نفسه، ص 69 وص 840.

اليونان، إلى مستوى ما ـ بعد ـ أخلاقي، هو طرح مشكل **تعمير العالم** وتدبير المُقام البشري فيه.

ولذلك فإنّ ابن خلدون لم يكتف بتملّك المعنى المدني الجذري الذي عيّنه اليونان في ماهية الإنسان، بل هو قد فتح هذا المعنى المدني الجذري وهذه الماهية المشتقة منه على المعنى غير المسبوق للاستخلاف: إنّ الإنسان ليس فقط هو الحاجز الأخلاقي بين الإله والعالم، بل هو أيضًا المسؤول الأوّل عن المجال الحيوي للكائنات التي بين يديه. إنّه من يعيّن معنى كينونة الكائنات القائمة تلقاءه في فضاء العالم. وبمقتضى هذا المعنى للاستخلاف تغيّر معنى «العالم»: من «كوسموس» لا معنى له سوى «النظام» في سماء المدينة اليونانية، هو قد انتقل في أفق الملة إلى «معمورة» كلّ معناها مستمدّ من طبيعة «العمران». إنّ الكلّي اليوناني الذي أطرد البرابرة من مجال المعقول قد وجد لأوّل مرة في معنى الاستخلاف الخلدوني الأفق الأخلاقي المناسب للتحوّل إلى برنامج للنوع الإنساني.

بذلك يبلغ بنا التحليل إلى طرح السؤال ما بعد الحديث الثالث: أيّ علاقة بين الاستخلاف و«عمران الأرض»؟

3. الاستخلاف والعمران: نحو استشكال «إيكولوجي».

لقد ألمحنا في ثنايا هذا البحث إلى أنّ العمران هو في سرّه نوع من «تدبير المعمورة»، وعلينا الآن أن نمتحن هذا المعنى. من الواضح لقارئ **المقدّمة** أنّ ابن خلدون قد بسط معنى العمران في صلة مع جملة من الألفاظ نذكر منها على الخصوص: «التمدن»[1] أو «المدنيّة»[2] و«عمران الأرض»[3] و«العمران في الخليقة»[4]

(1) نفسه، ص6.
(2) نفسه، ص 69.
(3) نفسه، ص 53.
(4) نفسه، ص 57.

و«عمران العالم»[1] و«العمران البشري»[2]، وذلك إلى جانب التمييز بين «العمران البدوي» والحضري.

نحن نقترح أن نعود، في فهم هذه الصيغ الطريفة، إلى ما كان ابن خلدون قد استبعده في معرض تقديمه شبه الدرامي لاكتشافه للعلم الجديد، علم العمران البشري. ونعني على الخصوص، بعد استبعاد علم الخطابة، قوله:

« (..) ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي **تدبير المنزل** أو **المدينة** بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحمَل الجمهور على منهاج يكون فيه **حفظ النوع وبقاؤه**»[3].

كيف نفهم هذا الاستبعاد متى قارنّاه مع ما سيقرّ به ابن خلدون، صراحة وبعد صفحات قليلة، قائلًا:

«إنّ الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: «الإنسان **مدني بالطبع**»، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو **المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران**»[4].

ثمّة عنصران مثيران في كلام ابن خلدون ههنا: من جهة هو لا يقيم كبير وزن للتفريق بين تدبير المنزل أو تدبير المدينة. ومن جهة هو يقبل أن ينزّل علم العمران في نطاق توسيع أو استكمال كلّي لما أشار إليه اليونان من خلال مصطلح «المدنية»، بحيث كأنّ النموذج المدني الأصغر في تدبير العمران هو أيضًا «التدبير المنزلي». وهي عادة القدماء كما يشير إلى ذلك فوكو في دروسه عن «الحكومية».

لكنّ ما يجدر بنا الانتباه إليه هو أنّ العمران البشري ليس تدبيرًا «مدنيًّا»،

(1) نفسه، ص 57.
(2) نفسه، ص 62.
(3) نفسه، ص 62-63.
(4) نفسه، ص 69.

إلّا من جهة ما هو تدبير على مستوى «الخليقة» و«الأرض» و«العالم» والبشر «كافّة». لا نعني بذلك أنّ ابن خلدون لم يفعل سوى توسيع المفهوم اليوناني للتدبير من المنزل أو المدينة إلى الخليقة أو العالم. بل بخاصة أنّه أضاف شيئًا لم يبصر به الإغريق: إنّه الخروج من نطاق المدينة إلى أفق النوع الإنساني. فكما كان المؤرّخون قبل ابن خلدون منحصرين في خطّة الملة كان اليونان منحصرين بنفس القدر في تدبير المدينة. ومشروع ابن خلدون هو الخروج إلى **ما بعد الملّة** كما الخروج إلى **ما بعد المدينة**. إنّه الانخراط في فهم طبائع «العمران البشري على الجملة» من أجل «حفظ النوع وبقائه».

إنّ الجديد هنا هو الخروج الصريح من خطّة الملة ومنطق المدينة اليونانية معًا. وهو لا يقيم فرقًا بين موضوعي تدبير المنزل أو المدينة وبين العمران إلّا من هذه الزاوية. ولكن هل أخرج بذلك معنى العمران من دائرة المدنيّة؟

هنا ينكشف لنا أمر طريف: إنّ العمران هو شكل المدنيّة الكلية التي تخصّ «الخليقة» في العالم. ولا تعني الخليقة هنا سوى «كافّة» البشر، ليس فقط من حيث هم على جبلّة واحدة، بل أيضًا وبنفس الحدة من حيث هم مضطرّون للعيش معًا داخل حظيرة النوع الإنساني، كما داخل مدينة كبيرة[1]. ولذلك فإنّ ما عاينه ابن خلدون من حضور لعلم العمران في «مسائل تجري بالعرض لأهل

(1) من المفيد أن نورد هنا تخريج فوكو للتحوّل الذي أصاب فنّ الحكم مع مجيء الحداثة، حيث يفترض أنّ «نموذج العائلة» أو «تدبير المنزل» (gestion de la famille) قد ظلّ موجّهًا حاسمًا لفهم شكل الدولة حتى طرأ تغيّر خطير ألا وهو ظهور مفهوم «السكّان» (population) كمجموعة بشرية غير قابلة للردّ إلى نموذج العائلة. وفجأة صار «الجمهور» في معنى جملة السكان هو «قوة الحاكم وغاية الحكم وأداته» - . إنّ قصدنا هو أنّ ابن خلدون ليس ببعيد عمّا وصفه فوكو من انتقال من نطاق نموذج «التدبير المنزلي» إلى أفق «السكّان»، أي الكتلة الحضرية للجمهور، كشرط لتغيّر فنّ «الحكومية» أي فنّ التدبير المدني المناسب للجمهور. فإنّ أكبر اكتشاف لابن خلدون هو «العصبية» بما هي علاقة مدنية ما-بعد-منزلية لأنّها تتعلّق بكتل «حضرية» لم يعد يمكن تدبيرها وفقا لنموذج العائلة.

قارن:

- M. Foucault, *Dits et Écrits*, II, pp.651-652.

العلوم»[1] السابقين لم يجد له من تخصيص كلّي سوى القول بأنّها «كلّها مبنيّة على المحافظة على العمران»[2].

- ماذا يمكن أن تعني هذه الإشارات الصريحة بالنسبة إلينا نحن اليوم، الذين دخلنا في العصر النووي بشكل حوّل موقفنا الأخلاقي من كلّ كائن حيّ أو غير حيّ إلى موقف من العالم وقد انقلب إلى «بيئة» كبيرة مهددة بالانقراض؟

يبدو لنا أنّ معنى العمران لدى ابن خلدون إنّما ينطوي على دلالات «إيكولوجية» لا غبار عليها. ومن المثير حقًّا أنّ مصطلح «العمران» بالعربية مثله مثل مصطلح «οἰκονομια» «oikonomia» (التدبير المنزلي) في اليونانية هما مشتقّان من فعل له نفس المعنى: إذ أنّ كلاًّ من «عَمَرَ» و«οἰκέω» «oikéô» يشيران إلى دلالات مترادفة من قبيل «سكن» و«أقام» و«عمّر» ومنه العبارة الشهيرة «ἡ οκουμένη» «hê okouménê» أي «المعمور» من الأرض، وهي عبارة يستعملها ابن خلدون[3].

إنّ القصد من هذه الإشارات هو أنّ مصطلح «العمران»، مثله مثل مصطلح «الإيكولوجيا» ما بعد الحديث، المشتقّ من «الأويكوس» اليوناني، هو قائم على استثمار معنى «المعمور» من الأرض والسكن فيه وعمارته كأنّه منزل البشرية. إنّهما ينظران إلى «العالم» وكأنّه «منزل» معمور من قِبل البشر، وعليهم، متى أرادوا «حفظ النوع وبقائه»، أن يحافظوا على هذا المنزل بوصفه المجال الحيوي الوحيد الذي بحوزتهم[4].

- إنّه هنا تحديدًا يأخذ معنى الاستخلاف كلّ مداه الحقيقي: إنّ الاستخلاف

(1) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، نفسه، ص63-64.

(2) نفسه، ص64.

(3) نفسه، ص

(4) في نطاق اجتهاد مواز، نجد أنّ جوناس ينبّهنا إلى أنّ «المسؤولية لا تمتدّ إلى ما هو أبعد ممّا يجعلها ممكنة، أي حفظ وجود الإنسان بما هو كذلك» فحسب! قارن:

- H. Jonas, op. cit. S. 233 / p. 179.

هو ضرب من «الأمانة»[1] على العالم. وطرافة ابن خلدون تكمن في كونه قد حاول أن يعيّن مضمونًا مدنيًا لمعنى «الأمانة» القرآني. فليس الحسّ العمراني غير الترجمة الإيكولوجية لمعنى الأمانة الذي على أساسه بسطت الملة المعنى الأخلاقي للاستخلاف كأفق معياري لفهم معنى مُقام الإنسان في العالم. بذلك يصبح الاستخلاف هو «الضمير الإيكولوجي» الذي ينبع خصّيصًا من موقف مسؤول إزاء مصير النوع الإنساني في العالم المحسوس الذي هو المصدر الوحيد لشروط بقائه. فمن اللافت للنظر أنّ ابن خلدون يصرّف قلقًا مثيرًا على خطر انقراض النوع البشري قلّما نجد له مثيلاً في مدوّنة الملة[2]. وبمعنًى ما هو قد أجرى تحويرًا طريفًا على وظيفة «الخوف» في الأفق الروحي الذي فكّر فيه: فقد نقله صراحة من الخوف الأخروي، الذي أسّست عليه الملة دعواها الأخلاقية، إلى خوف دنيوي، هو انقراض النوع. بل نحن يمكن أن نستخرج خطّة «دنيوة» جذرية ومعمّمة لكلّ دوائر التجربة البشرية، نقلها صراحة من أفق الملة إلى أفق النوع الإنساني، وذلك يعني من أفق الثواب والعقاب إلى أفق العمران البشري.

---

(1) يقول جوناس: «إنّه على الأقلّ لم يعد بلا معنى أن نتساءل عمّا إذا كان وضعُ الطبيعة غير البشرية، المحيطِ الحيوي في جملته وفي أجزائه التي صارت الآن تحت سلطتنا، لم يصبح بذلك أمانة إنسانية (ein menschliches Treugut) و من ثمّ شيئًا يملك نحوًا من الادعاء الأخلاقي إزاءنا - ليس فقط لصالحنا، بل أيضا لصالحه هو نفسه وباسم حقّه الخاص.» قارن:

- H. Jonas, ibid. S. 29 / p. 26.

(2) قارن مثلاً: ابن خلدون، **المقدّمة**، مصدر سابق، في «أنّ الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء» (ص261)؛ «في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان **أسرع إليها الخراب**» (ص263)؛ «فصارت طبيعةُ وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران» (ص263)؛ «تبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حَكم. **والفوضى مَهلكة للبشر مَفسدة للعمران**» (ص264)؛ «وإن لم يكن في المصر مَلك فلا بد فيه من رياسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين وإلاّ انتقض عمرانه» (ص270)؛ «في أنّه إذا استحكمت طبيعة الملك... أقبلت الدولة على **الهرم**» (ص298)؛ «في أنّ الظلم مؤذن بخراب العمران» (ص507)؛ «في أنّ **الهرم**.. لا يرتفع» (ص520)؛ «في أنّ المباني التي كانت تختطّها العرب يسرع إليها الخراب إلاّ في الأقلّ» (ص639)؛ «في مبادئ الخراب في الأمصار» (ص640)؛ «في أنّ الحضارة غاية العمران ونهاية عمره» (ص661)؛ في «خراب كراسي الملك بخراب الدولة وانتقاضها» (ص667)؛ «في أنّ الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع» (ص719).

وعلى عكس ما نظنّ لأوّل وهلة، فإنّه هنا بالذات إنّما يأخذ معنى الاستخلاف دلالته: فنحن نشهد لدى ابن خلدون انزياحًا صريحًا وهادئًا من المعنى الشرعي للخلافة إلى المعنى العمراني للاستخلاف. ولذلك يمكننا أن نقرأ جملة **المقدّمة** بوصفها كتابًا في **الاستخلاف العمراني على العالم**، ليس العالم/ الموضوع، كما خطّطت الحداثة، بل، بعبارة استعملها ابن خلدون، «العالم البستان»[1]، كما تطمح إلى ذلك ما بعد الحداثة. وليس يعني ذلك بالنسبة إلى عقولنا التي أخذت في التفتّح على تغيّر معنى العالم من **موضوع** إلى **بيئة** سوى الموقف الإيكولوجي من المعمورة.

ـ قد يقول قائل: إنّ القول بالاستخلاف هو بحدّ ذاته تكريس للموقف الذي تعمل الفلسفة الإيكولوجية على محاربته، نعني **النزعة المركزية للبشر** كأوصياء وحيدين على العالم[2]. ليس هذا صحيحًا بالضرورة. إذ يجدر بنا أن نعلم ليس فقط أنّ مدوّنات الملة نفسها لا تخلو من آداب إيكولوجية إزاء البشر وغير البشر من حيوان ونبات وحجر لا تُحصى اعترف بها الإيكولوجيون أنفسهم[3]، بل أنّ الاستخلاف في فكر ابن خلدون هو أدب عمراني وليس تكليفًا شرعيًا.

---

(1) نفسه، ص 65 و ص 479.

(2) يعتقد تيّار ما يُعرف تحت اسم «الإيكولوجيا العميقة» أنّ سبب الخراب البيئي اليوم هو «المركزية البشرية: تلك النظرة التي ترى البشر وحدهم أصل ومقياس كل قيمة. فمثل هذه النظرة تولد غطرسة تدفع الناس إلى التعامل مع الكائنات غير البشرية على أنها مجرد مواد خام مركونة لإشباع الحاجات والرغبات البشرية». ومنذ ستينات القرن العشرين هناك من كتب عن أنّ «المسيحية» التي نزعت القداسة عن العالم هي التي طوّرت نظرة متمركزة على البشر هي سبب الأزمة البيئية. وبهذا المعنى فمقولة «الاستخلاف» التوحيدية هي علامة قوية على المركزية البشرية. لكن علينا التذكير بأنّه يوجد أيضًا تيار مقابل هو «الإصلاحية المتمركزة بشريًا» والتي ترى أنّ المشكل لا يتعلق بالمركزية البشرية بل بغياب سياسة أو «تدبير» حكيم للموارد ولطريقة تسخير الطبيعة. الخطأ في تدبير العالم وليس في منزلة البشر الأخلاقية فيه. وهذا يعني أنّ الاستخلاف منزلة أخلاقية يمكن أن تؤدي دورًا إيكولوجيًا موجبًا. ـ عن دلالة هذه المركزية البشرية ومخاطرها انظر: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية. من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية. مصدر سابق، صص 19-21 وص234.

(3) عن علاقة الإيكولوجيا بالديانات باعتبارها تتوفّر على «أمثلة أخلاقية» قابلة للاستصلاح البيئي، را: نفسه، صص 245 و284-285.

وقد بدا لنا من هذه الجهة أنّ كلّ خطة المقدّمة تعود إلى بناء موقف استخلافي من العالم يتخطّى أفق الملّة، لأنّه يتعلق بمصير النوع وليس بأمّة بعينها. وكلّ التمييزات الأساسية التي استنبط على أساسها مسائل **المقدّمة** هي تمييزات عمرانية بحتة، بحيث هو مدّنا بنظرة عمرانية إلى كلّ مناحي التجربة الإنسانية: نظرة عمرانية إلى الأرض والعالم، وتعيين عمراني لأصناف البشر، وتفسير عمراني للدعوة الدينية، ووصف عمراني للوظائف السلطانية، وفهم عمراني للعلوم، واستعمال عمراني للصنائع. وحتى نقدّم مثالاً واحدًا: إنّ موقف ابن خلدون من الفلسفة هو موقف عمراني وليس دحضًا فلسفيًا. وهو لم يصف قوله في «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» (الباب السادس، الفصل 31) بأنّه «مهمّ» إلّا «لأنّ هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن»[1] كما يقول. وعلى الأغلب فما حرّك ابن خلدون إلى رفض العلوم الحادثة على الملة، مثل الفلسفة أو التصوف، إلّا الدعوة إلى مراقبة نمط انتشارها في فضاء العمران البشري، في معنى من جنس «المسؤولية» الذي أشار إليها كانط بعبارة «الاستعمال العمومي للعقل»، حيث لا ينبغي أن نستعمل من حرية التفكير إلّا ما لا يتعارض مع السلم الأهلية.

لأجل ذلك لا يجدر بنا أن نقلق من استعمال مصطلح الاستخلاف لأنّه عضو في عائلة اصطلاحية ذات أصول روحية نجح جزء كبير منها في الدخول إلى إقليم الحداثة، ونعني بالتحديد مفاهيمَ من قبيل «الضمير» (روسو) و«الواجب» و«الكرامة» (كانط) و«الذنب» و«التعالي» (هيدغر) و«المسؤولية» (جوناس). . الخ. فهذه كلّها رواسب أخلاقية من رؤية تقديسية للعالم تعايشت مع تجارب العلمنة الحديثة وحافظت على طرافتها حتى بعد نزع القداسة عن العالم. صحيح أنّ **العالم** في نظر العقل الحديث لم يعد **آية**، لكنّ الإنسان ما يزال يحتفظ بمركزية أخلاقية هي موضع نقاش كبير منذ قرنين. إذ برغم القراءة التطوّرية لحيوانية

(1) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، نفسه، ص992.

النوع الإنساني، فإنّ الإنسان ما يزال هو الحيوان الإيكولوجي الوحيد على الأرض والذي يرسم الخط بين ما هو حيوي وما هو غير حيوي لعالمنا، مثلما أنّه بالرغم ممّا أفلح فيه التحليل النفسي من تفسير مثير لجهاز لا وعينا، فإنّ جهاز «الوعي» ما يزال هو الخطة النفسية الوحيدة لتحديد هويتنا.

خاتمة: الاستخلاف و«المسلم الأخير»: نحو استصلاح إيكولوجي لمصادر النفس.

إنّ الاستخلاف، من حيث هو أعمّ تصوّر لآدميّتنا حسب ابن خلدون، هو منصب «وجودي»، وليس مجرّد مشكل سياسي يتعلق بتدبير «غياب» صاحب الملة؛ ومن حيث هو يشير عنده إلى «طبع الرئاسة» في الإنسان بما هو إنسان، هو يتعلّق في واقع الأمر بأحد حقوق الإنسان الأساسية، نعني حقّ «الحرية» الأخلاقية كحقّ جذري موجب في طبيعة الإنسان غير قابل لأيّ شكل من الاستلاب؛ ومن حيث أنّ مقام الاستخلاف في تقدير ابن خلدون هو الفكر الذي يفترض أنّ الترقّي في فهم السببية في عالم الحوادث هو الترقّي في الماهية الإنسانية، فإنّ المعنى الأعلى للاستخلاف ليس شيئًا آخر سوى أدب «العلم» الذي هو وحده نهج البشر في تسخير العالم لتأمين شرط بقاء النوع. بهذه المعاني مجتمعة يمكّننا الاستخلاف من استبصار دلالة «إيكولوجية» طريفة تمامًا في معنى العمران البشري ضمن مقدّمة ابن خلدون.

وبهذه الطريقة يمكن أن يصبح الاستخلاف، كما رآه ابن خلدون، أدبًا من آداب المناظرة التي ما فتئ العقل المعاصر يعقدها مع تراثه الذي تأسّس عليه من خلال مشروع الحداثة، مفهومةً هنا كعمليّة **علمنة منهجية** لمضامين سبق أن كانت روحية. من هنا اقترحنا قراءة رأي ابن خلدون في الاستخلاف قراءة «ما بعد حديثة»، ليس القصد منها سوى تملّك تجربة تفكير طريفة يوشك كلّ حرص على مواصلة تكلّم خطاب الملة دون أيّ اعتبار للتغيّر التأويلي الذي لحق بفهمنا لأنفسنا، أن يئدها، ومن ثمّ أن يحرمنا من أيّ إمكانية تأصيل لأنفسنا الحالية في الأفق الجديد، **ما بعد الهووي والحيوي والإيكولوجي**، للإنسانية الحالية.

نحن نبلغ هنا إلى الكلام عن أنفسنا، كما نقول ذواتنا اليوم، تحت عناوين هووية متحرّكة ولم تسمح لنا بعد برسم ملامح مستقرة للمشروع الأخلاقي الذي سنقترحه على بقية الإنسانية الحالية. نحن «الخلائف» الأخيرة من سلسلة هووية تمتدّ إلى قرون عديدة، ورغم ذلك هي الآن تتمزّق كأنّها من نسج العنكبوت. ولكن من قال إنّ نسج العنكبوت لا طرافة له؟ ألسنا نلحّ في كل مكان على الانخراط في «الشبكة العنكبوتية» التي نصبتها التكنولوجيا ما بعد الحديثة كفخّ رقمي لكلّ العقول الحالية؟

لذلك علينا أن نسأل: أيّ معنى اليوم للاستخلاف الذي أشار إليه ابن خلدون؟ ـ إنّ وضعنا في العالم الحالي يفرض علينا أن نعيد طرح مشكل الاستخلاف على منوال جديد تمامًا. فبحكم أنّنا أصبحنا ظاهرة هووية قلقة، من جهة كونها لا تملك مشروعًا ذاتيًا من جنس ما تدعونا إليه الإنسانية التي تقود العالم، فنحن كائنات مضطرة إلى استخلاف تجربتين أخلاقيتين معًا. فجأة أصبحت مصادر أنفسنا متعددة. لم تعد الملة هي الأفق الروحي الوحيد لأنفسنا. وعبثًا يصيح السلفيون: «فلنعد إلى الأصول». إنّ علاقتنا بالأصل قد تغيّرت بلا رجعة. فقد صرنا نلتقي بأسلافنا في أفق انتظار غريب تمامًا عن ذواتهم الجميلة. ومن السذاجة الميتافيزيقية أن نواصل الانتماء إليهم وكأنّ شيئًا لم يحدث.

وحسب «الكلمات الحِدثانية»[1] التي ذكرها ابن خلدون في الفصل الأخير من الباب الثالث، فإنّنا كائنات تأتي بعد ما سمّاه أهل الحدثان «مدة الملة»، ومن ثمّ لا يمكن أن نُحمل بالنسبة إلى الملة إلّا في معنى ما سمّاه ابن خلدون ـ ولا عزاء لنا في ذلك ـ «أحاديث الفتن والأشراط لا غير»[2]. نحن بالنسبة إلى «حِدثان الملة»[3] **قوم آخر الزمان**، الذين سيظهرون عند «خراب العالم» و«انقراض الملة»[4].

(1) نفسه، ص588 وما بعدها.

(2) نفسه، ص593.

(3) نفسه، ص602.

(4) نفسه، ص599 و601.

كيف يجدر بنا أن نحتمل هذا الوضع الوجودي؟ بل: خلفاء من نحن اليوم؟

نحن نلتقي بابن خلدون والذين معه من عقول الملة، في فضاء انتظار جديد تمامًا يمكن أن نسمّيه «ما بعد الملة»، كما يزعم الغرب أنّه دخل أفق «ما بعد الحداثة». ـ وذلك علينا أن نلاحظ أنّنا أصبحنا من الناحية الهووية رهطًا جديدًا من الناس، ليس فقط بالنظر إلى أنفسنا القديمة بل حتى بالمقارنة مع الأصناف البشرية الأخرى المعاصرة. ونقترح أن نشير إلى هذا الرهط البشري الجديد في أفق أنفسنا بعبارة مؤقّتة ونقدية ـ ومن ثمّ ليس لها أيّ وظيفة تأسيسية ـ هي عبارة «المسلم الأخير».

ونعني بالمسلم الأخير «النوع» الاجتماعي الذي هو نحن، «نحن» كما نعيش أنفسنا وكما نعبّر عنها اليوم، تحت معاجم مختلفة وفي آفاق فهم متباينة. فهو صيغة هووية تاريخية قلقة وليس ماهية ثابتة. والفرق بين المسلم والمسلم الأخير أنّ المسلم بالمعنى التقني هو **مسلم الملّة**، الذي يُفترض أنّه هو الصيغة الهووية للمؤمن كما تمثّل نفسه في نطاق مصادر أنفسنا القديمة. وهو ما لم يعد موجودًا ـ من حيث المبدأ ـ إلّا في شكل ادّعاء أخلاقي.

ولكن لأنّ دولة الملة قد زالت وزال رسمها، نعني «رسم الخلافة» حسب تعبير ابن خلدون، الذي أرّخ لزوالها بشكل صريح، فإنّ المسلم بالمعنى الدقيق قد صار يعيش خارج دولة الملة منذ زمن طويل؛ إنّه صار بلا ملة منذ أن فقد منصب الخلافة ولم يبق له من انتمائه إلى الملة غير الانتماء إلى مصادر نفسه باعتبارها بُنىً أخلاقية طويلة الأمد ليس من اليسير على أيّ مشروع هووي قادم أن يستغني عنها.

من هنا فإنّ مجيء الحداثة وانتصابها كأفق إنسانية وكمصدر أخلاقي جديد لأنفسنا الجديدة هو حدث روحي متأخّر عمّا أصاب مسلم الملة من تغيّر خطير في أفق ذاته بعد انهيار خطّة الملة. ولذلك فالحداثة ليست حدثًا جذريًا بالنسبة

إلى المسلم الأخير، لأنّه عاش تجربة تغيير الأفق الذي تدعو إليه على طريقته. فمنذ أن صار **بلا ملة** هو قد دخل في أفق الحداثة **دون أن يعلم**. إنّ المسلم الأخير هو النوع الهووي الذي هو نحن، راهنًا، كصيغة روحية وجدنا أنفسنا عليها، لم نخيَّر في استحداثها وليس لنا قرار التخلي عنها، وذلك لسبب بسيط هو كونها **البنية الوجدانية** الحالية لأنفسنا.

من أجل ذلك فإنّ استئناف النظر في معنى الاستخلاف الذي أشار إليه ابن خلدون هو مطلب داخلي في علاقتنا بأنفسنا الحالية وليس فضولاً معرفيًا. ـ إنّ ما يمكن أن يقترحه علينا اليوم هو بناء **آداب عمرانية جذرية** تنقل علاقتنا بأنفسنا من خُلق «سلفي» إلى أدب «خلافي» يضفي على أشكال انتمائها مرحًا مثيرًا: فإذا بنا قد صرنا نتحدّث عن «هوية إيكولوجية»، أي عن ذات عمرانية غير مضرّة للمجال الحيوي للبشر وغير البشر؛ أو عن «إيمان إيكولوجي»، أي عن شعور ديني جعل من حفظ الطبيعة بشرًا وحيوانًا ونباتًا وجمادًا أمانة أخلاقية علينا؛ أو عن «جسد إيكولوجي»، بمعنى عن تصوّر عمراني لأجسامنا يصبح معه زرع الأعضاء أو الموت الرحيم وصفة طبية محايدة وخالية من أيّ حكم قيمة[1].

وعلى عكس ما نعتقد فإنّ «الغرب»، رغم ظنّه بأنّه حالة ثقافية فريدة، هو ليس نموذجًا وحيدًا لنا، ولا يحقّ له أن يملي أيّ توقيع هووي على «الآخرين»، بل هو يوشك أن يصبح غير مؤهّل للتمتّع بمكاسب الذات التي تحققت على يديه. هناك إنسانية جديدة بصدد التكوّن وهي تقترب منّا بقدر ما تبدو الثقافات التي تأسّست عليها فكرة الإنسانية الحالية، من الفراعنة إلى أمريكا، منهكة وكسولة ومترددة. ـ «من» تكون تلك الإنسانية «الأخرى» وإلامَ تدعونا؟ ولكن، تلك مدعاة إلى بحث آخر.

---

(1) را: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية. **من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية**. مصدر سابق، ص 9.

الفصل الثالث

أوتونوميا الحواسّ
كانط والحداثة الجمالية
أو لماذا الشعراء في عصر التنوير؟

تقديم: الحداثة «استقلال» استطيقي؟

تعود فكرة «الحداثة» بعامة إلى معنى «حرية الذات» مفهومةً هنا بوصفها نمطًا موجبًا من «الاستقلال» أو «الأوتونوميا» (*l'autonomie, Selbständigkeit*)، لم يعرفه القدماء. ولكن ما هي «الأوتونوميا»؟ وبأيّ معنى علينا أن نأخذ الحداثة برمّتها بوصفها لا تعدو أن تكون بالأساس «حداثة جمالية»؟ ثمّ هل يستوفي «الاستقلال» الجمالي معنى «الحرية»؟

تلك أسئلة نقترح أن نمتحنها من خلال وقفة خاصة أمام نصوص كانط. ولذلك سوف نتساءل: ما هي الملامح الأساسية للسؤال «الاستطيقي» لدى كانط؟ أو بأيّ وجه لا تعدو الحداثة أن تكون بنية فنّية كونية لحواسّنا؟ ثمّ كيف سوّغ كانط الأصل الاستطيقي للشعر في بنية العقل البشري انطلاقًا من أنّ الشعر هو الهالة العليا لهذه الحداثة الجمالية؟ أو بعبارة استكشافية: لماذا الشعراء في عصر التنوير؟

إنّه من المفيد أن نستضيء بإشارة هابرماس إلى أنّه «عن تطوّر الفن الحديث إنّما يمكن للمرء، بتبسيط فجّ، أن يرسم خطًّا من الفعل المتدرّج للاستقلال (fortschreitende Autonomisierung)» يذهب من اكتشاف النهضة لميدان الجميل ومقولاته، ويمرّ بالقرن الثامن عشر الذي حوّل الأدب والرسم والموسيقى إلى حقل «مؤسساتي» مستقل عن الحياة الدينية والسياسية؛ وينتهي آخر الأمر في القرن التاسع عشر حيث صارت النزعة الجمالية (l'esthétisme) تحث الفنانين على إنتاج الفن للفن. إنّه عندئذ فحسب صار بإمكان العنصر الاستطيقي أن يزعم أنّه مشروع له «خصوصيته»[1].

نحن نتوفّر بذلك على دلالة عبارة «الحداثة الجمالية» : إنّها مشروع إرساء النشاط الفنّي بوصفه ميدانًا مستقلاً عن العلم والدين والسياسة. إنّ «استقلالية» الفنّ هي العلامة الطوبيقية الفارقة على «حداثته».

بيد أنّ ما هو خطير هنا هو أن نفهم الحداثة بوصفها مجرّد ضبط مؤسساتي لميدان الفن بعزله الاجتماعي عن بقية رهانات الحداثة مثل العلم أو السياسة أو الأخلاق. إذْ أنّ مفهوم «الاستقلال» (l'autonomie) الحديث سوف يفقد بذلك كلّ طرافته ومن ثمّ كلّ خطورته التي يرجع فضلُ كانط الأساسي إلى اكتشافها.

لذلك يبدو أنّ الحداثة الجمالية لا تتمثل لدى كانط في «استخراج الطبيعة المخصوصة للميدان الخاص بالموضوعات الجمالية» أو في تحويل «الجميل» إلى ميدان ثالث مواز للحقيقة والواجب[2]، إلّا بقدر ما يتمّ تأسيس ذلك الميدان المستقل على نمط أكثر طرافة من الاستقلال المنهجي هو الاستقلال **المتعالي** للجميل. ومعنى أنّه متعالٍ هو كونه تمّ على أساس القرار الحديث بالانتقال من براديغم **الوجود**، الذي التقى داخله القدماء بمسألة الجمال، إلى براديغم **الوعي** حيث صار على المحدثين أن يخترعوا آثارهم الفنية.

---

(1) J. Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt in *Kleine politische Schriften I-IV, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp*, 1981, S.455 . - «La modernité un projet inachevé». Traduit par Gérard Raulet, in: *Critique*, n° 413/ 1981, p. 959.

(2) Ibid.

إنّ المتعالي أو الترنسندنتالي (le transcendantal) ليس مجرّد نمط جديد من «المفارق» (le transcendant) بل هو ميدان تفكير ما كان للقدماء أن يفكّروا بها أصلاً. لنقل بعبارة مثيرة: إنّ المتعالي هو نمط جديد من المحايثة (l'immanence)، في معنى أنّه حقل أنطولوجي صار فيه عنصر الوعي هو الأصل القبلي لكلّ معنى، أكان يقينًا ذاتيًا أم حقيقة موضوعية. لكنّ ما يهمّنا هنا هو أنّ هذا المتعالي أخطر من أن يكون مجرّد موقف إيبستيمولوجي: إنّه إطار تأسيسي وحيد لكلّ أنماط الفعل البشري بوصفها لا تجد من أساس يسندها سوى ما تستمدّه من طبيعتها، وذلك تحت وطأة حرية جذرية، أي تحت وطأة قدرة تشريعية محضة، لم يعرفها أيّ نمط بشري من قبلُ. هذا النوع من القدرة على الحرية هو معنى «الاستقلال». ولكن ما هو الجديد فيه؟

إنّ جدّة المعنى الحديث للاستقلال هو أنّه يقدّم نفسه في شكل دور متعالٍ: من جهة، أنّ **الحرّ لا يشرّع من القوانين إلّا** ما يمكن أن يخضع له على نحو كلّي؛ ولكن من جهة مقابلة، أنّ الذي يخضع للقوانين التي شرّعها بنفسه لا يخضع إلّا لإرادته الخاصة[1]. ليس الاستقلال مجرّد «لا ـ تبعيّة»، أي ضرب من «الحرية السالبة»، بل نمط طريف من «الخضوع» هو ليس شيئًا آخر سوى «التشريع الخاص»[2]، هو «الحرية الموجبة» الوحيدة التي من شأن العقل. المستقلّ هو الذي «يجب عليه أن يعتبر نفسه في كل مرة» (muss sich jederzeit... betrachten) مشرّعًا للمملكة لم تصبح ممكنة إلّا بفضل حريته وأنّه لا يمكنه أن يكون رئيسًا لها إلّا إذا كان «كائنًا غير تابع تمامًا، لا حاجة له، ذا قدرة بلا حدّ مطابقة لإرادته»[3].

---

(1) E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, IV, 432-433.

(2) E. Kant, *Critique de la raison pratique*, V, 33.

يقول كانط: «إنّ اللاّ تبعيّة هي الحرية بالمعنى السالب، في حين أنّ هذا التشريع الخاص للعقل المحض وبما هو كذلك العملي إنّها هي الحرية بالمعنى الموجب».

(3) *Fondements*, IV, 434.

بذلك فالحداثة الاستطيقية ليست سوى أحد وجوه الاستقلال المتعالي للإنسان الحديث بعد أن اكتشف أنّه هو الأصل الوحيد لكلّ ما يعرفه أو يفعله أو يرجوه. وليس كانط مهمًّا اليوم إلّا من أجل أنّه هو من أعطى لتلك الحداثة الاستطيقية عبارتها الخاصة. بقي أن نسأل: بأيّ معنى يكون الشعر تجربة نموذجية عن ذلك النحو من الاستقلال المتعالي؟ ولكن قبل ذلك علينا أن نوضح معنى «الاستقلال» أو «الأوتونوميا».

I ـ ما هي «الأوتونوميا»؟ أو في مولد مفهوم

علينا أن نقرّ منذ الآن بأنّ معنى «Autonomie»، وكما يرشح بذلك اللفظ ومكوّناته، هو، في اللغات الغربية الحديثة، ليس جديدًا، رغم أنّ استعماله لم يبدأ بالدلالة التي له اليوم إلّا منذ أواخر القرن الثامن عشر. ومن ثمّ ثمة صعوبة أوّلية تقفز إلى الذهن: كيف نفهم التلازم الذي يؤمّنه هذا اللفظ بين مكوّنات اشتقاقية قديمة (يونانية كما سنرى) وبين استعمالات جديدة (في علاقة خطيرة بمشروع الحداثة نفسها)؟ وبعبارة أخرى: ما الذي وقع في تاريخ البشر الحاليين بحيث صاروا يحتاجون إلى هذه اللفظة القديمة في بلورة فهم جديد لأنفسهم أو في ارتسام قيمة غير مسبوقة لوجودهم؟ أيّة علاقة بين «أوتونوميا» و«مودارنيتاس»؟ بين أن نستقلّ بأنفسنا وأن نحدث شكلًا جديدًا لحياتنا؟

تعود لفظة «Autonomie» في اللغات الغربية «الحديثة»، أي «ما بعد اللاتينية» أو «ما بعد الرومانية»، إلى اللفظة اللاتينية «autonomia» المبيّأة كما هي من اللفظة اليونانية «**aütonomía**»، والمكوّنة من مقطعين «autos» الذي يعني «أنا نفسي»، «أنت نفسك»، «هو نفسه»، ولكن أيضًا «الشيء نفسه»، بل ومعنى «في نفسه» أو «في ذاته» كما في عبارة أفلاطون «العادل في نفسه» (to dikaion auto). وذلك يعني أنّ «autos» في اليوناني، كما «نفسه» في العربية، هي صيغة لا تهمّ الأشخاص فقط، بل تشير إلى كلّ توكيد على أنّ الكائن «هو هو»، بنفسه، بذاته، سواء كان شخصًا أم شيئًا.

من هنا نفهم أنّ اليونان قد كانوا يستعملون جملة كبيرة من العبارات التي تعتمد على البادئة «autos» للدلالة على معاني «الأصالة» (أصالة الشيء أنه هو نفسه وليس شيئًا آخر) و«العفوية» و«الإرادية» و«القرار الخاص»، من ذلك مثلًا: «autoboulos» أي بمحض إرادته، أو autognomonos أي تصرّف بقرار خاص به، أو autokratos مستقل بنفسه وغير تابع لأحد، و automatos أي يتحرك بنفسه، وإنّما في هذا الجوّ اللغوي تحديدًا أتى اليونان إلى صياغة لفظة «**aütonomía**» «autonomia» في معنى **سياسي** دقيق لا يحتمل التأويل: حيث يُشار بهكذا عبارة إلى «الحق في الاحتكام إلى قوانيننا الخاصة». بهذا المعنى استعمل هيرودوت لفظة «**aütonomía**» «autonomia» منذ القرن الخامس قبل الميلاد. حيث تعني عنده الحرية (eleutheria) إزاء سلطة الأجنبي. وهو معنى نجد له لدى تيسيديدس صياغة أدقّ، حيث يدل على التشريع الداخلي والخاص في ميدان المال والقوانين.

هذا الحق الأصيل في الاحتكام إلى قوانيننا الخاصة هو الذي جعل المرور ممكنا من «حكم النفس» (autonomia) إلى «autonomos» في معنى الذي يخضع لقوانينه الخاصة، ولكن بخاصة في معنى «من يتصرّف من نفسه» أو «بمحض إرادته» أو «بشكل عفوي». تمّ المرور إذن من معنى مدني (الحكم الذاتي) إلى معنى إتيقي (الفعل الإرادي)، بل وحتى جمالي كما نرى ذلك في أعمال سوفوكس، حيث تعني «أوتونوميا» ضربًا من «ضبط النفس» كما في مسرحية **أنتغون**.

إنّ بيت القصيد في «أوتونوميا» هو إذن وجه التلازم بين شكل الحكم (كيف نحكم أنفسنا بقوانيننا الخاصة) وأصالة الإرادة (كيف نفعل في كل ما نفعل بمحض إرادتنا). ومن ثمّ فاليونان كانوا على بيّنة من التلازم الجوهري والصعب بين استقلال المدينة (استقلال المدن اليونانية كان هاجسًا دائمًا) واستقلال النفس (وهو الغرض العميق من «البايديا» اليونانية)، ومن ثمّ لم يكن اليونان يتصوّرون أنّه من الممكن للمواطن أن يكون حرًّا في «نفسه» ومستعبدًا في «مدينته». وهو

تصوّر سوف تعمل الحداثة على تغيير عناصره من خلال التقسيم الحقوقي بين «الخصوصي» و«العمومي»، وهو تقسيم غريب عن الإغريق. وسوف يغيّر من ملامح «أوتونوميا» بشكل مثير.

فما الذي وقع في الأثناء؟

ينبّه مؤرّخو المصطلح أنّ الرومان لم يستعملوا مصطلح «أوتونوميا» رسميًا وإنّما اكتفوا بنقل دلالته في اللغة اللاتينية، رغم أنّنا نعثر على اللفظة مستعملة لدى شيشرون، ولكن في نفس المعنى اليوناني أي معنى العيش وفقًا لقوانيننا الخاصة.

لكنّ الأخطر من ذلك عندنا هو أنّ المؤرخين الغربيين يقرّرون بأنّ العصر الوسيط لم يعرف مفهوم «أوتونوميا». وهو ما يبدو أنّه ينطبق على التقليد السياسي والأخلاقي العربي.

فنحن في العربية العالمة لا نملك مصطلحًا للدلالة على معنى «أوتونوميا». فالعبارات التي تصلح اليوم، أي في الفصاحة العربية المعاصرة، وهي كلها ترجمة وليست تعبيرًا، من قبيل «الاستقلال بالنفس» أو «الانفراد بالنفس»، كانت كلّها مستعملة في دلالة سالبة هي «الاستبداد» بالشيء. استقل بالشيء أي انفرد به لنفسه واستبد به لنفسه.

على أنّ المتعمّق في نظام الخطاب عند العرب لا بدّ وأن يعثر على مصطلحات ذات طرافة خاصة عندما نفكّر في «أوتونوميا». ونحن نكتفي هنا باتخاذ مقدمة ابن خلدون نموذجًا. من قبيل: «صفة نفسه» (وهي عبارة كلامية تدلّ، كما يقول ابن خلدون على معنى «الذاتيّ» عندهم)، أو «الإيجاب الذاتي» (وهي عبارة أوردها ابن خلدون)، أو «امتلاك النفس» (قال ابن خلدون: «وذلك أنّه ليس كلّ أحد مالكَ أمر نفسه»)، أو «الوازع الذاتي» أو «الخارجيّة» (قال ابن خلدون: أوّل كل شرف خارجيّة»)، أو «الاستقلال» في معنى «الاستبداد بالشيء» أو «الرئاسة بالطبع» (قال: إنّ الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي

خلق له»)، أو «خلق التألّه» في معنى «الانفراد بالحكم» أو «الانفراد بالملك» أو «التحكّم» أو «الاستئثار»، الخ.

لكنّ كلّ هذه الإمكانات لا تؤدي كما نرى إلّا إلى «أوتونوميا سيّئة» أو فاسدة. وليس إصلاحها إلّا الحداثة.

وكان لا بدّ من انتظار انبثاقة الأزمنة الحديثة لإعادته إلى الاشتغال، وخاصة في السجلّ الحقوقي اللاهوتي، كما أخذ يتشكّل في النقاشات بين الطوائف الدينية في أوروبا الحديثة، وخاصة في الوسط البروتستانتي. اكتشاف الحداثة للأوتونوميا كان في أوّل أمره إذن اكتشافًا حقوقيًا وثيولوجيًا ولم يصبح فلسفيًا أو أخلاقيًا أو جماليًا إلّا في مرحلة متأخّرة (في نهاية القرن الثامن عشر مع كانط).

لقد تمّ تنشيط فكرة «أوتونوميا» اليونانية في أواسط القرن السادس عشر لتؤدي دوراً غير مسبوق في النقاشات الطوائفية (confessionnelles) باعتبارها تعبّر أفضل من اللفظ اللاتيني «libertas» عن القيمة الجديدة التي يريد البروتستنت أن يفرضوها من خلال مطالبتهم بـ «التحرّر الديني». وإنّ الدلالة الجديدة قد تأتّت من مقالة نشرها كاتب يُدعى Franciscus Burgcardus سنة 1586 تحت عنوان «في الأوتونوميا، بمعنى في التحرّر من جميع الأديان والعقائد». وهي مقالة موجهة ضد المفهوم البرتستانتي للحرية الدينية.

ولكن لماذا «أوتونوميا» اليونانية وليس «libertas» اللاتينية لنقد التحرر الديني البروتستانتي؟

الفرق بين «أوتونوميا» و«ليبرتاس» هو أنّ أوتونوميا اليونانية لا تهم فقط الدين والضمير بل هي تتعلق كذلك بـ «الأشياء السياسية» التي تتخلل الإصلاح البروتستانتي. وهنا تؤخذ «أوتونوميا» في معنى اللفظ الألماني «Freystellung» أي «حرية الاختيار» ليس فقط في الإيمان بل كذلك في الفعل والإرادة. وحسب Burgcardus فإنّ اقتضاءات الحرية الدينية البروتستانتية خطيرة جدًا لأنّها تمس في النهاية بـ «النظام والقانون». إذ أوتونوميا أخذت تعني لأوّل مرة في أوروبا معنى

«الحرية إزاء الدين» (Freystellung der Religion) و«حرية الضمير» (-Gewissens Freyheit).

من رحم هذا النقاش اللاهوتي مع «حرية الضمير» البرتستانتية خرج معنى حقوقي دقيق للأوتونوميا باعتبارها تشير هذه المرة إلى مسألة حقوقية تظهر في كل مرة تكون فيها الحرية معرّضة إلى عنف الدولة الحديثة، ومن ثم تعني «أوتونوميا» هنا كيفية حقوقية لضبط إمكانية الحديث عن حقّ «التعيين الذاتي الحر في إطار نظام حقوقي معين». والمشكل المطروح عندئذ هو: هل أنّ هذا الحق مستنبط من حرية الفرد أم أنّ الحقّ هو معطى موضوعي على الأوتونوميا أن تنخرط فيه؟

إنّ الغالب هو أنّ الأوتونوميا قد فُهمت بوصفها تلك القدرة الفردية على سنّ قوانين خاصة، وهي على الأغلب ما سكتت عنه قوانين الدولة. الأوتونوميا إذن تدخل في القوانين غير المكتوبة. والعنوان العام هو الحق في سنّ قوانين لأنفسنا. وهو ما يعبّر عن نفسه غالبًا على مستوى «الخصوصي» أو «الحياة الخاصة» (le privé) من خلال معاني الحرية والسيادة والملكية.

ما نتحدث عنه حدث تاريخي خطير جدًا. وأبسط أثر نذكره على ذلك هو أنّ اللغات الحديثة قد امتصت هذا الحدث بطريقة لافتة للنظر. ولنا في الفرنسية مثال طيب على ذلك.

لقد دخلت لفظة «autonomie» إلى الفرنسية حوالي 1596 أي في عين الوقت الذي خاضت فيه أوروبا في نقاش طوائفي حول حرية الضمير. لكنّ اللافت للنظر هو أنّ معنى «autos»، الذي أخذ يتناسل شيئًا فشيئًا في اللغات الحديثة (كل الألفاظ البادئة بحروف من نوع -auto-, Selbst-, Self)، قد عرف انزياحًا مثيرًا من دلالته اليونانية على «نفسه» أو «ذاته» بعامة، من حيث هي تطلق على الأشياء والأشخاص دونما تمييز، إلى دلالة «حديثة» بالمعنى الثقيل للكلمة، أي من حيث يشير بالأساس إلى «عملية تذويت» أو «مسار تذويت» (processus de subjectivation) غير مسبوق، ناجم عن الاكتشاف الحديث للذاتية كمنبع للقيم التي يؤمن بها ومنها بخاصة حرية الضمير.

ما حدث إذن هو أنّ «auto-nomia» قد أخذت تصف مسارًا ذاتيًا جديدًا لم يعرفه اليونان: لم يعد الأمر يقتصر على معنى الاستقلال السياسي للمدينة ومن ثم التصرف الحر أو الإرادي وفقًا لقوانيننا الخاصة، بل صار يشير إلى نمط من التذوّت الذي يسمح للأشخاص وفقًا لطبيعتهم البشرية أن يتصرفوا بحرية لا قيد لها، وخاصة على مستوى ما صار يُسمى «الحياة الخاصة».

والانقلاب الذي تم نقل مفهوم «أوتونوميا» من مستوى النقاش السياسي حول المدينة أو الحياة المشتركة (كما لدى اليونان) إلى مستوى النقاش الطوائفي/الحقوقي حول حرية الضمير أو الحياة الخاصة.

كلّ هذا حدث قبل أن يدخل الفلاسفة على خطّ التفكير في إشكالية الأوتونوميا.

وإذا كان يمكن العثور على أوّل استعمالاته الفلسفية لدى كرستيان وولف في كتابه «Philosophia civilis sive politicae» «في الفلسفة المدنية أو السياسية» الذي يعود إلى سنة 1756، وذلك في معنى «التعيين الذاتي على المستوى السياسي»، فإنّه مع كانط فحسب إنّما اكتسب المفهوم دلالة فلسفية مركزية وجامعة. هنا لم يعد المفهوم ينحصر، كما في النقاش الحقوقي السابق، في حق محصور في التعيين الذاتي على مستوى المؤسسات الحديثة، بل صار يتعلق بكل إمكانية تعيين الإنسان لذاته ككائن عاقل حر مريد في كرة واحدة. فجأة صارت الأوتونوميا مهمة للعقل البشري وليس مجرد أحد حقوقنا الطبيعية.

صحيح أنّنا لا نعثر على معجم «الأوتونوميا» **في نقد العقل المحض،** فهو غائب عن الفلسفة النظرية الكانطية، وأنّه نتاج أصيل لفلسفته العملية، ولكنّ كانط سوف يستدرك ذلك في نصّه الكبير الأخير Opus postumum، حيث سيقول بشكل متأخّر وفي أفق فلسفة الأخلاق ولكن بشكل حاسم: «كل فلسفة... هي أوتونوميا» أي هي قدرة العقل البشري على التشريع الكلي لنفسه، وهنا سيتحدث لأول مرة عن «أوتونوميا المثل» ككلّ منتصب في وجه العالم المحسوس.

لكنّ مولد مفهوم «الأوتونوميا» لدى كانط إنّما تمّ في كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» سنة 1785، وإن كان يفترض مسبقًا الإشكالية المتعالية أي قدرة العقل المحض على وضع قوانينه بنفسه بشكل قبلي.

سنة 1785 تُقدَّم «أوتونوميا» وذلك لأول مرة على أنّها «المبدأ» الوحيد الذي يمكن أن نستنبط منه «الأخلاق» المناسبة للإنسانية أو أيّ كائنات عاقلة أخرى. وتكمن نكتة الطرافة في معنى «أوتونوميا» هذه المرة في محاولة الجمع فيها بين معان خطيرة جدًا:

- أنّ أوتونوميا هي ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن في طبيعتنا المحسوسة.
- أنّها أمر قطعي وليس عملاً مشروطًا.
- أنّها فعل من نوع خاص.
- أنّها إرادة تشريع كونية.
- أنّها غاية في ذاتها.
- أنّ ما عداها هو - «hétéronomie» - «إيتيرونوميا» أي فوضى القوانين
- أنّها «مبدأ الكرامة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة»
- أنّها «تلك الخاصية التي تملكها الإرادة في أن تكون هي نفسها قانونها الخاص (بقطع النظر عن أي خاصية في مواضيع الإرادة)».

لكنّ كانط لم يحصر مفهومه للأوتونوميا في الأخلاق (في نقد العقل العملي)، بل وسّع ميدان الأوتونوميا ليشمل الاستطيقا بخاصة (في نقد ملكة الحكم).

II - الأوتونوميا والاستطيقا: أو بأيّ وجه لا تعدو الحداثة أن تكون سوى كونية استطيقية؟

لم يكن الحديث عن الشعراء لدى كانط إلى حدّ كتاب نقد العقل العملي المنشور سنة 1788 أمرًا مفصّلاً إلّا بقدر ما كان يريد أن يميّز في كلّ مرة نوع استعمال الفيلسوف للغة عن استعمال الشاعر لها: فحين أعلن في تصدير نقد

العقل العملي أنّه «لا يريد أن يدخل **لغة جديدة**» (V، 10) لم يجد أفضل من الشاعر مثلًا يُضرب عن مثل تلك الرغبة، وذلك بالتحديد لأنّ الشاعر لا يختلف عن الفيلسوف إلّا بكونه «لا يفكّر في أيّ واجب» (نفسه).

غير أنّ كانط ما إن يغادر أرض المعرفة والأخلاق حتى يصطبغ الكلام على الشعراء بهالة طريفة تمامًا لم تعرفها كتاباته إلى حدّ 1790. إنّ اللقاء الفلسفي مع الشعر لم يكن ممكنًا أن يتمّ إلّا حين يصبح التفكير، منذ الفقرة 8 من نقد ملكة الحكم، في «كونية ذاتية» أي «كونية استطيقية» (*universalité esthétique*) بالمعنى الأصلي اليوناني للاستزيس أي المحسوس ـ ولذلك يجدر بنا ألّا نقول «جمالية» إلّا تجوّزًا ـ أمرًا مسوّغًا فلسفيًّا. يستوجب اللقاء مع الشعراء إذن أن نفكّر ما وراء قارتيْ الصحيح والخاطئ، والخير والشر.

ولكن هل يمكن تأسيس الفلسفة على كونية استطيقية؟

يعني استطيقي هنا ما هو «ذاتي» (V، 203)، «مستقلّ عن كلّ مصلحة» (الفقرة 2) «محض تأمّلي» (V، 209)، «لا هو نظري ولا هو عملي» ولا هو «مؤسّس على مفاهيم» (الفقرة 5)، متعلق بالجميل من حيث هو «ما يلذّ فحسب» (نفسه)، ذاك الذي نكون إزاءه أحرارًا حرية جذرية لا تطالها أيّة رغبة ولا يحققها أيّ قانون أخلاقي، حرية بلا موضوع إزاء جميل لا يدعونا لا إلى أن نميل إليه ولا أن نحترمه (نفسه).

علينا أن نذكّر بأنّ كانط ما كان ليعترف بأيّ وجه من الصلاحية لهذا العنصر «الاستطيقي» المتمرّد على شروط المعرفة وشروط الواجب في آن، لا سنة 1781 في **نقد العقل المحض** ولا سنة 1788 في **نقد العقل العملي**. ولذلك هو لم يجد سنة 1790 من وصف لتبرير الخوض فيه إلّا أن يقرّ في الفقرة 8 بأنّ الكونية التي يمكن أن نخصّ بها حكمًا استطيقيًّا هي «بالنسبة إلى الفيلسوف المتعالي أمر طريف (eine Merkwürdigkeit ... für den Transzendenta-Philosophen) وأنّه ينبغي عليه أن يقوم بجهود جمة حتى يكتشف أصلها» (V، 213).

فيم تكمن هذه الطرافة؟

إنّ الكونية الاستطيقية هي «ادّعاء صلاحية للجميع، من دون كونية مؤسسة موضوعيًّا» (V، 212). ذلك يعني أنّها صلاحية «عمومية» (publique) أو «مشتركة» (commune) (V، 214) لأنه لا وجود لجميل «خصوصي» (privé)، ورغم ذلك هي ليست كونية «عملية» لأنّها ليست واجبًا أخلاقيًّا أو حقًّا مدنيًّا. إنّ الجميل يفترض منّا نمطًا خاصًا من «الإجماع» (Einstimmung) (نفسه ص 213) وذلك لأنّه لا يستند إلى أيّ «مسلمة» بل فقط إلى «صوت كوني» (une voix universelle) بلا مفهوم (نفسه، ص 216)، هو مجرّد «قدرة على التواصل الكوني» على نحو ذاتي تمامًا (نفسه، ص 217).

لكنّ الذاتي لا يعني هنا مجرد ذوق حسي خاص بكل فرد، بل هو، حسب عبارة مثيرة، ضرب من «ذوق التفكّر» (un goût de la réflexion) (نفسه ص214) يتشكّل حين تنخرط النفس في حالة «**لعب حرّ** بملكات المعرفة» (نفسه، ص 217)، وهو لعب في معنى أنّه «يحدث دون أن يفترض مفهومًا معيّنًا» (نفسه)، لكنّه «قابل للتواصل على نحو كوني» لأنّه نابع من بنية «ذاتية (استطيقية) محضة» (نفسه، ص218).

إنّ السؤال الأساسي الذي يتوارى وراء كل تحليلات كانط هو بلا ريب هذا: «هل أنّ أحكامًا استطيقية **قبلية** ممكنة وكيف هي؟» (نفسه، قا: ص 289)

ما هو الخطير هنا؟ ـ إنّه استعداد كانط لإجراء تحوير طريف ليس فقط على معنى «الكوني»، كما رأينا من قبلُ، بل بخاصة على معنى «القبلي» نفسه: هذا القبلي الاستطيقي خال من كلّ قيمة موضوعية. ففي المرات العديدة التي توقّف فيها كانط لإيضاح معنى القبلي الخاص بملكة الحكم، مثل المقطع الرابع من مقدمة سنة 1790 أو الفقرتين 12 و 37 من الكتاب، نلاحظ أنّه بذل جهدًا متواترًا لبيان إمكانية وصلاحية تشريع استطيقي يكون قبليًّا دون أن يصدر عن قانون نظري ولا معيار عملي. وأوّل ما ينبغي الاحتفاظ به هو تعريف «ملكة

الحكم» (la faculté de juger): «ملكة الحكم هي بعامة قوة التفكير في الجزئي بوصفه متضمَّنًا تحت الكلي.» (نفسه، ص179). لكنّ هذا الكلي لا وجود له. كيف نفكّر بلا كلّي؟ - إنّ حلّ كانط هو التالي: علينا أن نخترعه، علينا أن نعثر عليه في أنفسنا. إنّه ضرب عالٍ من «الأوتونوميا» أي من هذا الضرب من العفوية الكونية للذوق البشري.

هنا ندخل في ميدان جديد لم تعرفه ملكات المعرفة: ففي نطاق **نقد العقل المحض**، كانت ملكة الحكم في رفاهة متعالية تكتفي بإدراج الجزئي تحت قوانين كلية ليس عليها أن تنشغل بإيجادها لأنّها معطاة من قبل الذهن على نحو قبلي. أمّا الآن فهي لا تتمتّع بأيّ وظيفة «تعيينية»، إنّها ملكة «تفكّر» فحسب. وإنّ طريقة كانط في إيضاح معنى التفكّر ذات دلالة: إنّه يقول أوّلاً «إذا كان الجزئي هو وحده ما هو معطى» فإنّ ملكة الحكم «يجب عليها أن تعثر على الكلي من أجله» (نفسه، ص179)؛ ثمّ يقول: «إنّ مبدأً متعاليًا من هذا النوع لا يمكن لملكة الحكم إلّا أن تعطيه لنفسها بوصفه قانونًا، ولا تأخذه من أيّة جهة» (نفسه، ص 180). فهو لا شكل له إلّا «الأوتونوميا» كتشريع داخلي لأنفسنا.

بذلك يتضح أنّ القبلي ليس له أيّ أصل إلّا ملكة الحكم المتفكّرة فحسب. فهو مجرّد «صورة محضة بسيطة لغائية ذاتية» (نفسه، ص 222)، لا تعيّن بل «تتأمّل» فحسب، «في حالة يكون فيها العقل البشري (das Gemüt) في [محض] انفعال» (نفسه). إنّه بمعنى ما *قبليّ منفعل*، هو شرط إمكان ولكن ليس لإنتاج معرفة أو تعيين واجب، بل لتمكين البشر من إصدار أحكام ذوقية محضة قابلة للتواصل على نحو كوني. فإنّ ما هو كوني في «لذة» ما، ليس تلك اللذة بل «الصلاحية الكونية لهذه اللذة»، على نحو يمكّنني من «أن أسمح لنفسي بأن أنتظر من كلّ واحد أن يشعر ضرورة بهذا الالتذاذ» (نفسه، ص 289).

ولكن كيف يدعونا كانط إلى الالتذاذ «ضرورة» بجمال ينبّهنا من جهة أخرى إلى أنّ الحكم الذوقي عليه لا يكون محضًا إلّا متى كان الجمال «جمالًا حرًّا» (une beauté libre) وليس مجرّد «جمال بالموالاة» (une beauté adhérente)

(الفقرة 16)؟ ـ إنّ الجمال الحرّ يفرض علينا «ضرورة ذاتية» لكنّ تلك الضرورة ليست «إكراهًا» (une obligation)؛ إنّه ليس ثمة «أمر قطعي» استطيقي (الفقرة 19)، بل فقط نمط طريف من «الحس المشترك» (sens commun)، وليس الحس السليم، يدعونا إلى المشاركة في الالتذاذ بالجمال الحر من خلال القبول بأنّ ما نشعر به هو قابل للتواصل بين البشر على نحو كوني (الفقرات 20 ـ 22).

فإلى أيّ حدّ ينطبق هذا التخريج على **تجربة الشعر**؟

III ـ كيف أخذ الفن مكان الدين أو لماذا الشعراء في عصر التنوير؟

نحن نعثر في الفقرتين 49 و53 من كتاب **نقد ملكة الحكم** (1790)[1]، على إشارات طريفة تتعلّق بعمل الشاعر وبـ **أصل** (Ursprung) الشعر (الفقرة 53) يجدر بنا أن نتوقّف عندها. ونحن يمكن أن ننطلق في إيضاح ذلك من إشارة يقرر فيها كانط أنّ «قصيدًا ما يمكن أن يكون صحيح النظم ورشيقًا، ولكنّه بلا روح»[2]. ما معنى أن يكون الشعر «بلا روح»؟

علينا أن نسجّل بدءً أنّ كانط قد جعل من إشكاليته المتعالية، أي من سؤاله عن شروط إمكان اشتغال العقل الإنساني على نحو قبلي، مقامًا مستحدثًا لتأويل معنى الشعر وطبيعة عمل الشاعر. وإنّ مكمن الجدّة هنا هو محاولته فهم عمل الشاعر بوصفه استعمالاً طريفًا للمخيّلة، وجه الخطورة فيه أنّه ينافس العقل المحض في الاشتغال ما وراء حدود التجربة الممكنة. بذلك يقرّ كانط ضمنًا بأنّ العلاقة بين الفيلسوف، مشرّع العقل المحض، والشاعر، مشرّع المخيلة المبدعة، ليست هيّنة، بل هي تطرح مشكلاً ضمن **نقد ملكة الحكم** لا يقلّ توعّرًا عن مشاكل **نقد العقل المحض**: كيف يمكن أن يبدع الشاعر؟ أي ما هي شروط الإمكان القبلية، أي الثاوية سلفًا في بنية العقل الإنساني بعامة، التي تجعل الإبداع الشعري ممكنًا؟

يفترض كانط أنّ أصل الشعر هو **العبقرية** (das Genie) فحسب.

(1) يمكن الرجوع أيضًا إلى الفقرة 71 من كتاب الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية (1798).

(2) كانط، نقد ملكة الحكم الفقرة 49 ص 313 من المجلد V من طبعة الأكاديمية.

فإنّه إذا كان **الذوق** يسمح لنا بأن «نحكم» على الأشياء الجميلة، فإنّ **العبقرية** هي ما يمكّن من «إبداع» الأعمال الفنية (§ 48). لذلك فإنّ قوة البحث الكانطي إنّما تكمن في محاولة الكشف عن «ملكة النفس (Gemüt) التي تصنع العبقرية». وإنّه هنا تبدأ آلة البحث المتعالي في الاشتغال: إنّ الفن، وليس من الصدفة في شيء أنّ كانط يقتصر هنا على الشعر إذ يعتبره نابعًا من عبقرية محضة، إنّما يقوم على ملكة عرض «الأفكار الاستطيقية».

وعلينا أن نقف عند التعريف الكانطي لمصطلح «الفكرة الاستطيقية»(1). إنّها **أوّلًا** ـ تمثّل تنتجه المخيّلة، ولكن بخاصة، **ثانيًا** ـ هي تمثّل تخييلي يبعث على التفكير من دون أن يقابل ذلك أيّ مفهوم. إنّ الشعر إذن هو **ما يبعث على التفكير بلا مفهوم**. فالتخيّل المنتج للشعر ليس تداعيًا اعتباطيًّا للتمثّلات بل هو تخييل مفكّر، وإن كان ذلك بلا مفهوم. ومن أجل أنّه بلا مفهوم لا يمكن لأيّ لغة أن تقوله ومن ثمّة أن تفسّره. الشعر لا يفسّر ورغم ذلك هو تفكير. فأيّ ضرب من التفكير هو؟

يوضّح كانط أنّ الشعر هو **بلا روح** حين **لا** يكون شعرًا **يحيي النفس**. بيد أنّ كانط له تخريج طريف لمعنى إحياء النفس: إنّ إحياء النفس يعني جعل قوى النفس في عنفوانها أو اندفاعها الأقصى (der Schwung) بوصفه نمطًا من «اللعب» (das Spiel) القائم بنفسه (V، 313). إنّ الشعر من حيث هو تخييل باعث على التفكير بلا مفهوم هو بمثابة لعب مستقلّ عن المفهوم ومن ثمة لا يمكن لأيّ لغة أن تعبّر عنه أو أن توضّحه. وبعبارة كانطية رشيقة هو «لعب بالظاهر»(2)، ولكن دون أن يكون ذلك خدعة لأحد. إنّه لعب يفكّر أو يمكن للذهن أن يستعمله خارج منطقة المفهوم.

---

(1) يعرّف كانط الفكرة الاستيطيقية بوصفها «تمثّل (Vorstellung) المخيّلة الذي يبعث على التفكير، ولكن دون أن يمكن لأيّ فكر معيّن، بمعنى لأيّ مفهوم، أن يكون مطابقًا له، والذي، تبعًا لذلك، لا يمكن لأيّ لغة أن تبلغه وتجعله مفهومًا» (ط. ك. V، ص 314).

(2) يقول كانط: «إنّه [الشعر] يلعب بالظاهر، الذي يحدثه كما يشاء، ولكن دون أن يخدع به [أحدًا]؛ وذلك أنّه يفسّر عمله ذاته بوصفه مجرّد لعب، يمكن على ذلك أن يُستعمل من قِبل الذهن ولشؤونه الخاصة وذلك طبقًا لغاية» (V، 326-327).

الشعر تفكير بلا مفهوم، ولذلك هو نمط من اللعب تنحسر اللغة دونه لأنّه يطفح فوقها. على أنّ هذا اللعب ليس عبثًا بل هو نمط أصيل من التفكير ما وراء حدود التجربة، ولذلك يتحدّث كانط عن «أفكار» استطيقية، أي عن تخييلات تفكّر وإنْ بلا مفهوم(1).

إنّ الشاعر يفكّر، لكنّ تفكيره من نمط مخصوص تمامًا: إنّه ضرب من اللعب المتعالي. فهو لعب من أجل أنّه لا ينتج معرفة يمكن وضعها تحت مفهومات معينة وهو لا يزعم أنّه ينتج معرفة عن أشياء لا يقابلها أيّ موضوع في تجربة ممكنة. ونعني بذلك أنّ الفكرة الاستطيقية التي يشتغل عليها الفن ليست «فكرة عقل» لأنّ فكرة العقل هي مفهوم ولكن لا يتعلّق بأيّ حدس (الفقرة 49). لكنّ هذا اللعب هو نشاط *متعالٍ* لأنّه منبثق من ملكة أصيلة في النفس الإنسانية هي الملكة المسؤولة عن ظهور العبقرية في الفن. وإنّه من اللافت للنظر أنه كما عوّل كانط، ضمن **نقد العقل المحض**، على المخيّلة في تخريج نمط تكوّن المعرفة من خلال نظرية التخطيطية المحضة للذهن، بوصفها الملكة المنتجة للأخطوط الرابط ما بين المقولة والحدس، كذلك هو يعوّل، ضمن **نقد ملكة الحكم**، على المخيّلة في تخريج نمط نشوء الأفكار الاستطيقية، بوصفها الملكة المنتجة للعبقرية.

ولكن كيف تعمل المخيّلة الاستطيقية؟

يصف كانط الشاعر بأنّه «يجرؤ» (wagt) على جعل غير المرئي «محسوسًا»(2). ومن أجل أنّ مجال غير المرئي، أي ما وراء حدود التجربة

(1) إنّ كانط لا يتردّد في تسمية تمثيلات المخيّلة المبدعة «أفكارًا» (Ideen)، أوّلاً من أجل أنّها «تنزع على الأقلّ إلى شيء ما واقع ما وراء حدود التجربة، ومن ثمّة تحاول أن تقترب من عرض (Darstellung) مفهومات العقل (الأفكار العقلية)»، وثانيًا وبخاصة «من أجل أنّه، بما هي حدوس باطنة، لا يمكن لأيّ مفهوم أن يكون مطابقًا لها تمام المطابقة» (ط. ك. V، ص 314).

(2) «إنّ الشاعر ليجرؤ على أن يجعل أفكار العقل عن الكائنات غير المرئية، [مثل] ملكوت السعداء والجحيم والأبدية والخلق إلخ ، [ملتبسة بصور] حسية؛ أو أيضًا هو [يجرؤ] على أن يجعل ما نعثر على أمثلة عنه في التجربة، من قبيل الموت و الحقد وكلّ العيوب، وكذلك المحبّة والمجد الخ، وذلك بتوسّط مخيّلة =

الممكنة، هو من شأن العقل المحض، فإنّ المخيّلة تجرؤ بذلك على منافسة العقل أو على الأقلّ مشابهة العقل في الاشتغال على ما يقبع خارج التجربة الممكنة. إنّ المخيّلة مثل العقل تطلب «حدًّا أقصى» (eines Größten)، وإنّ الشاعر ليصل، حسب كانط، إلى إبداع ليس له في الطبيعة من مثيل. ولذلك فالشعر هو الميدان الذي تبلغ فيه ملكة الأفكار الاستطيقية كلّ مداها. هذا الإبداع هو نمط من التخييل الذي «يبعث شديدًا على التفكير (so viel zu denken veranlaßt) أكثر ممّا يتسنّى إدراكه يومًا ما ضمن مفهوم معيّن، ومن ثمة يوسّع المفهومَ نفسه [توسيعًا] استطيقيًّا على نحو لا حدّ له» (الفقرة 49).

إنّ الإبداع الفني هو تخييل يدعو إلى التفكير على نحو لا يمكن لأيّ مفهوم أن يستوعبه، أي لا يمكن لأيّ صياغة منطقية أن تعيّنه. وإذا كان العقل يعمل من خلال «صفات منطقية» (logische Attribute) يطلقها على موضوعات المعرفة، فإنّ الشاعر يعمل أيضًا بواسطة «صفات استطيقية» (ästhetische Attribute) تنتج «فكرة استطيقية» تقوم مقام «عرض منطقي» لكنّ دورها الدقيق هو «إحياء النفس، من جهة ما تفتح لها الإبصار في حقل لا حدّ له من التمثيلات المتقاربة» (V، ص 315). إنّ الشعر والإبداع بعامة ليس تفكيرًا بلا مفهوم إلّا من وجهة نظر نظرية المعرفة، أمّا في نفسه فهو، من جهة ما يدعو إلى التفكير على نحو لا يسعه أيّ مفهوم، حسب كانط، «يوسّع المفهومَ نفسه [توسيعًا] استطيقيًّا على نحو لا حدّ له»، ومعنى توسيع المفهوم هنا هو دفع

= تقتدي بتقاسيم11 (Vorspiele) العقل [تهيؤً] لبلوغ حدّ أقصى، محسوس في اكتمال ليس له في الطبيعة من مثيل؛ وإنّ فنّ الشعر هو على الحقيقة ما فيه يمكن لملكة الأفكار الاستطيقية أن تظهر في كلّ مداها. على أنّ هذه الملكة، متى اعتُبِرت لذاتها، ليست على الحقيقة سوى موهبة (المخيّلة).

فنحن عندما نضع تحت مفهوم ما تمثّلًا من المخيّلة، هو ينتمي إلى عرضه، لكنّه هو وحده لذاته يبعث شديدًا على التفكير أكثر ممّا يتسنّى إدراكه يومًا ما ضمن مفهوم معيّن، ومن ثمة يوسّع المفهومَ نفسه [توسيعًا] استطيقيًّا على نحو لا حدّ له: فإنّ المخيّلة هي بذلك خلاّقة و تدفع بملكة الأفكار العقلية (العقل) إلى الحركة، بمعنى إلى التفكير (وهو ما ينتمي بلا ريب إلى مفهوم الموضوع) بمناسبة تمثّل ما، أكثر ممّا يمكن أن يُتصوَّر فيه وأن يوضَّح» .(ط. ك. V، ص 314-315).

العقل، أي ملكة الأفكار العقلية، إلى الحركة أي إلى التفكير أكثر ممّا يمكن لمفهوم أن يتضمّنه أو يوضّحه. إنّ المخيّلة الخلاّقة هي تلك التي تمكّن من التفكير أكثر ممّا تسمح به المفهومات المنطقية، وذلك يعني أنّها توسّع نطاق العقل ولا تعوقه.

ولذلك ليس عمل المبدع سوى استعمال الصفات الاستطيقية على نحو يمكّن المخيّلة من أن «تفكّر أكثر (mehr.... zu denken) وإنْ بطريقة غير مفصّلة» في ما لا يمكن أن نحصره في مفهوم أو عبارة مدقّقة (V، ص 315). التفكير يعني هنا «جعل كثير ممّا لا يُسمّى يمكن أن يُفكّر فيه ضمن مفهوم ما»[1]. وهكذا يخلص كانط إلى أنّ ما يشكّل العبقرية الشعرية ليست سوى وحدة مخصوصة بين المخيلة والذهن (V، ص 316) وليس مجرّد انفعالات.

- ولكن ما معنى أن «يوسّع المفهوم» وما معنى أن «يُفكّر أكثر» ممّا يتضمّنه مفهوم منطقي، وما معنى أن نفكّر فيما لا يمكن لأيّ لغة أن تسمّيه بعبارة مطابقة؟ وإذا كان هذا عمل الشعراء فما مدى اختلاف ذلك عن عمل الفلاسفة؟

قد نجد في عبارة أوردها كانط خيطًا هاديًا في معالجة هذه الأسئلة. إنّه يفسّر معنى إحياء النفس بكونه «يفتح الإبصار بحقل لا تحيط به عين» (die Aussicht in ein unabsehliches Feld) أمام النفس. إنّ وظيفة الشعر الأصلية هي فتح إمكان الإبصار بحقل لا حدّ له من التمثيلات. إنّها وظيفة أُبطيقية وطوبيقية في آن. ولكن من هو الشاعر الذي ينفرد بهذا النحو من الفتح؟ إنّه هنا تؤدي فكرة العبقرية دورها الأعلى. يقول في مفتتح الفقرة 53 من **نقد ملكة الحكم**: إنّ «من بين كلّ [الفنون] إنّما فن الشعر (الذي يكاد يدين بأصله كلّيةً إلى العبقرية) هو الذي يفوز بالمرتبة الأولى.» (V، ص 326).

(1) العبارة هي (V، ص 316):

«...zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken läβt»

إنّ أصل الشعر هو العبقرية فحسب. فما هي العبقرية؟ - تنتج العبقرية حسب كانط عن اتّحاد مخصوص بين المخيّلة والذهن، اتّحادًا لا يحكمه مطلب المعرفة ولا يقيّده قيد الذهن، بل هو يصدر عن «مقصد استطيقي» (ästhetische Absicht) وجه الخصوصية فيه أنّه يجعل المخيّلة «حرّة» تمامًا (الفقرة 49). لكنّ ما تنفرد به عبقرية ما هو كونها تستطيع أن تجعل «ما لا يسمّى» (das Unnennbare)، الذي يحدث في النفس، أمرًا معبّرًا عنه بل وقابلاً للتواصل على نحو كوني[1]. التعبير والتواصل على نحو كوني هما مطلبان متواشجان ههنا: التعبير يعني توفير فكرة استطيقية كلية لمعنى لا يكون معطى للنفس إلّا على نحو ذاتي؛ وذلك قد يكون باللغة أو بالرسم أو على نحو تشكيلي مهما كان، مثلًا النحت أو العمارة. أمّا مكمن الصعوبة في إصابة مثل هذا التعبير فهو أنّ ذلك مشروط بالقدرة على الوقوع على لعب المخيّلة الذي هو بقدر ما هو حر هو **عابر وسريع الزوال**. كيف نحيط بما هو متخيّل وحرّ وعابر وسريع الزوال ضمن مفهوم رهانه هو التعبير عن اللاّ مسمّى وتوصيله إلى الآخرين؟ إنّ ذلك هو «روح» العمل الفني، أي موهبة العبقرية: اختراع شعور بالجمال على غير مثال سبق، لكنّه ما إن يتمّ حتى يفتح الإمكان نحو قاعدة جديدة. إنّ الإبداع هو التحرّر من قواعد جمال صارت قيودًا وذلك فقط بخلق قواعد جديدة لشعور جديد بالجمال على غير مثال سبق ولكن قابل للتواصل على نحو كوني.

ولكن لأنّ الإبداع بلا مفهوم ولا غاية، فهو لا يشتغل إلّا على ما هو

(1) يقول كانط: «بذلك تقوم العبقرية بخاصة على العلاقة السعيدة، التي لا يمكن لأيّ علم أن يعلّمها ولا لأيّ اجتهاد أن يحصّلها، تلك التي توفّر لمفهوم معطى أفكارًا، والتي تعثر لهذه، من جهة أخرى، على العبارة التي بها يمكن للحال الذاتي للنفس الذي أُحدث بذلك بوصفه مصاحَبةً لمفهوم، أن يُبلّغ إلى الأغيار. إنّ هذه الموهبة الأخيرة هي ما نسمّيه على الحقيقة روحًا؛ وذلك أنّ التعبير عن اللاّ مسمّى الذي في حال النفس بسبب تمثيل معيّن وبعامة جعله قابلاً للتواصل، أكانت العبارة قائمة في اللغة أو الرسم أو التشكيل (Plastik): فذلك يتطلّب ملكة تقع على لعب المخيّلة السريع العبور، وتوحّده ضمن مفهوم ما (هو لذلك طريف (original) وفي نفس الوقت يفتح قاعدة جديدة، ما كان يمكن أن تُستنتج من أيّ مبدأ أو مثال سابق)، مفهوم يمكن تواصله من دون قيد القواعد.» (V، ص317).

«معطى»، أي ما «يملكه أمام حواسّه» وليس ما يملكه «في فكره» (V، 231): إنّ الشاعر يبدع لكنّه لا يفكّر.

خاتمة:

إذا كان كانط قد اقترب في استنباطه المتعالي لأصل الشعر ممّا قام به من استنباط متعالٍ لأصل المعرفة، أي بالتعويل على الوظيفة المتعالية للمخيّلة، بوصفها ملكة خلّاقة،ـ فإنّ الفقرة 53 من **نقد ملكة الحكم** قد كشفت بشكل متوارٍ عن الفائدة الفلسفية التي كان كانط يرجوها من نقد الشعر نقدًا هو مثال نموذجي على معنى الحداثة الاستطيقية عنده: إنّها فائدة **أخلاقية**. فإذا كان الشعر «يقوّي النفس من جهة ما يمكّنها من أن تشعر بملكتها الحرة المستقلة و[المنبثقة] من تعيّن الطبيعة وغير التابعة»، فإنّ الاستعمال الأخير له حسب كانط هو «اعتبار الطبيعة وتقويمها» ومن ثمّة «أن يُستعمل بغاية (zum Behuf) ما فوق الحسي (das Übersinnliche) وبوجه ما بوصفه خطاطة (zum Schema) عنه» (V، ص326).

إنّ غاية الشعر ليست فيه، بل في مقام خارج عنه هو ما **فوق الحسي**. ولذلك فالحاجة إلى الشعراء لا ينبغي أن تخرج عن المهمة المركزية للفلسفة في رأي كانط: مهمة التأسيس الأخلاقي لمعنى استعمال الإنسان نفسه في هذا العالم بوصفه ذاتًا حرة لا تفعل سوى ما تشرّعه على نحو كوني بوصفه واجبًا محضًا غير محتاج في صلاحيته إلى أيّ نوع آخر من الرجاء.

ولكن هل هذه هي طبيعة الجميل المنتظرة من عمل الشعراء؟ أم أنّ غاية الجميل الشعري السرية هي أن يجرُأ، متى دُفع بإمكانه المتعالي إلى أقصاه، على إنتاج **الجليل** بنفسه؟ هل **الشاعر هو البديل المتعالي للعصور الحديثة عن النبي؟** إنّه غموض التماس الخفي بين الجميل والجليل لدى كانط في الإجابة عن السؤال النقدي الثالث «ماذا يحقّ لي أن آمل؟» (أو أن أرجو؟).

وعلى ذلك فإنّ درجة الأمل في البشر كانت ضعيفة لدى كانط. إذ لنسمعه كيف يتحدث عن الأوتونوميا السياسية في أوروبا التي عاصرها.

يقول: «الروس والبولونيون ليسوا بقادرين على الأوتونوميا. الأوائل لأنّه ليس لديهم أسياد مطلقون؛ والأواخر لأنّهم يريدون أن يكونوا كلّهم أسيادًا»[1].

إنّ المشكل يتعلق بالتمييز المناسب بين «autonomie» و«indépendance»: وهو الفرق بين «تقرير المصير» وبين «الاستقلال» التام. ربما من الصعب أن يكون المرء مستقلًا تمامًا بنفسه، لأنّ هذا سيؤدي إلى ضرب من سياسة العزلة (l'isolationnisme). لكنّ المرء الذي لا يملك إرادة خاصة أي لا يعمل وفقًا لحريته هو غير صالح المواطنة النشطة.

تحتاج الأوتونوميا حسب كانط إلى فهم مناسب للحرية، ليس كحرية خارجية أو سالبة، تتعلق بحدودنا، بل كحرية موجبة وباطنية، تتعلق بقدراتنا. ولذلك فعكس الأوتونوميا ليس التبعية أو الخضوع أو العبودية، بل فقدان الإرادة والعجز عن التحرر من الداخل. كذلك ليست الأوتونوميا ضربًا من «الاكتفاء الذاتي» أي من «الاستغناء» عن الآخرين (أي autarcie من «autos» ـ أنفسنا، وarkein ـ أي استغنى واكتفى بنفسه).

بقي أن نسأل في الأخير: لماذا لم يعد مفهوم «الأوتونوميا» بديهيًا في عقول عصرنا؟ هل بسبب اختلال براديغم الذات الذي تأسس عليه لدى كانط أم بسبب انهيار فكرة «حرية الضمير» التي دشّن بها البروتستانت معركة الحداثة قبل ديكارت بقرن كامل؟ لقد انكشف الأساس الفرداني للذات الحديثة، وخسر طابعه غير المنحاز والسيد، وافتضح سكوته أو صممه عن كل أشكال الانتماء والخصوصية والجماعوية والأنوثة والذكورة والهويات وأنماط الاعتراف وآداب الفضيلة والعناية بالنفس. . .

في كلّ مكان من أوروبا والعالم، خاصة في إيطاليا والمانيا وفرنسا وأمريكا، وبدءً من ستينات القرن العشرين أخذت تتكون جماعات تفهم

(1) «Russen und Polen sind keiner Autonomie fähig. Die 1sten weil sie ohne absolute Herren, die 2. weil sie allen Herren seyn wollen».

الأوتونوميا بوصفها ضربًا من «الاحتجاج» (protestation) تسمي نفسها «مستقلة» (les groupes autonomes)، أناس يريدون أن يمرّوا إلى «العمل المباشر» (l'action directe) ويبشرون بأسماء جديدة لأنفسنا: من قبيل «الحركات البديلة» و«سياسة ضمير المتكلم» (Politik der ersten Person) و«الجندر» و«الجنوسة» و«المناهضين للعولمة» و«الشواذ» و«المثليين» و«les squatters» (محتلي الشوارع)، واللاجئين والمنفيين والأجانب والأقلّيين، الخ.

معركة الأوتونوميا لم تبدأ بعد. نحن الآدميين الموقعين أسفله، لم نعثر بعد على شكل مناسب لحكم أنفسنا. هل يعود ذلك إلى انهيار السرديات الكبرى كما يقال؟ ربما. لكن المحيّر هو أنّ الأديان قد عادت، مما يعني أنّ أزمة السرديات الكبرى، على عكس ما ظنه ليوتار، ليست هي ما دشن «الوضعية ما بعد الحديثة» بل عودة الديني. أي كل تلك «الأجهزة» (dispositifs) السردية التي تمنع الناس في كل عصر من اكتساب مناعة «الأوتونوميا» أي مناعة الإنسان ما بعد الديني. ولكن هل يوجد مثل هذا الآدمي الأخير؟

الفصل الرابع
المنعرج السردي للحداثة
أو
هيغل وميثولوجيا العقل

«حتى ولو كنت فصيحًا مثل ديموستنيس، فإنّني لا أودّ على ذلك أكثر من أنّه ينبغي أن أكرّر لفظة وحيدة ثلاثًا: أنّ العقل هو لغة (Vernunft ist Sprache)، ـ λογος (logos). أنا أقضم هذا العظم [الممتلئ] نِقيًّا وسوف أقضمه إلى حد الممات».

هامان

«إنّ اللغة هي بوجه ما الظهور الخارجي لروح الشعوب؛ إنّ لغتهم هي روحهم وروحهم هي لغتهم، والمرء لا يمكن له أبدًا أن يتمثّل الاثنين على نحو مطابق كفاية».

ولهالم فون هومبولدت

«إنّي سوف أتكلّم هنا أوّل الأمر عن فكرة، هي لم تخطر، على حدّ علمي، على بال بشر ـ أنّه ينبغي أن يكون لنا ميثولوجيا جديدة، لكنّ هذه الميثولوجيا ينبغي أن تبقى في خدمة الأفكار، إنّها ينبغي أن تصبح ميثولوجيا **العقل**».

هلدرلين/شيلنغ/هيغل

تقديم: هيغل و«الوضعية الحديثة»

لئن كان لا يخفى ما في هكذا عنوان من تواشج مع عنوان ليوتار الشهير الوضعية ما بعد **الحديثة**[1]، فإنّ غرضنا ليس أن نعارض تشخيصه عن «ما بعد الحداثة» - بوصفها قد نجمت عن «حالة الثقافة بعد التحوّلات التي لحقت بقواعد اللعبة في العلم والأدب والفنون انطلاقًا من نهاية القرن التاسع عشر» و«أزمة السرديات» التي شكّلت وعينا بالحداثة، وأفضت إلى «الريبة إزاء السرديات التأسيسية» (métarécits)، من قبيل «جدلية الروح وهرمينوطيقا المعنى وتحرير الذات العاقلة أو العامل وتنمية الثروة»[2] - بل أن نعود إلى منبت التقليد الذي افترض ليوتار أنّه قد أصبح موضع سؤال، نعني تقليد ما يسمّيه «السرديات الكبرى» (les grands récits) أو «السرديات التأسيسية»، وذكر «جدلية الروح» بوصفها أوّل مثال عن تلك السرديات.

يكمن عنصر الطرافة هنا في وصف **الحداثة** بأنّها لا تعدو أن تكون «سردية» أو مجموعة من السرديات، يبدو أنّ أهمّها هي «سردية التنوير، حيث يعمل بطل المعرفة على البلوغ إلى غاية إتيقية وسياسية حسنة، هي السلم الكونية»[3]. بيد أنّ ما يعلن ليوتار عن اهتزازه ويتكلّم عنه وكأنّه أمر واضح أو بديهي هو مشكل ما يزال ورشة مفتوحة. نحن لا نعلم بعدُ لماذا كان فجر القرن التاسع عشر لحظةَ ولادة السرديات الكبرى التي بدأت حسب ليوتار تفتر وتنحسر. ما الذي نقل دلالة «الأزمنة الجديدة» التي حلم بها ديكارت وغاليلي ضمن تقليد «العقلانيات الكبرى» إلى ظاهرة «السرديات الكبرى» التي دشّنها هيغل وعمل داخلها أصحاب «هرمينوطيقا المعنى» (من شلايرماخر ودلتاي إلى هيدغر وغادمير وريكور)، جنبًا

---

(1) را:

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne,* Paris, Minuit, 1979. Tunis, Cérès Editions, 1994.

(2) Lyotard 1979 : 5-6.

(3) نفسه.

إلى جنب مع روّاد «تحرير الذات العاقلة أو العاملة» (من ماركس إلى هوركهايمر وأدورنو وماركيوز وبن يامين)؟ كيف أصبح ممكنًا الخروج من حداثة التنوير (تقليد العقلانيات الكبرى) إلى حداثة القصص (تقليد السرديات الكبرى)؟ وعلام تأسّس ما أصبح يُسمّى «المنعرج اللغوي» من براديغم الوعي الحديث إلى براديغم اللغة المعاصر، وصار سندًا سريًّا مشتركًا من هيغل إلى هابرماس؟

إنّه في خضمّ هذا الانتقال الملتبس للحداثة من التنوير إلى السرديات الكبرى يأتي دورُ تقليد لا يُدرَس بوصفه براديغما للحداثة إلّا نادرًا، ونعني تقليد «الرومانسية». بيد أنّنا لا نعني هنا الرومانسية الأدبية بالمعنى المحصور، بل ذاك النمط من الكتابة الفلسفية الذي لم يكن ممكنًا من دون تلاقح جذري من الرؤية الرومانسية للعالم، والذي أعطى عنه شيلنغ وهيغل صيغة قصوى.

غرضنا في هذا المبحث هو أن نمتحن السؤال التالي: ماذا لو لم تكن الحداثة التي بلغتنا ـ وليس تلك التي نظّر لها أقطاب العقلانيات الكبرى مثل ديكارت وسبينوزا ـ غير ظاهرة استطيقية؟ ماذا لو لم تكن فكرة «الغرب» غير استعمال رومانسي للحداثة أخرجها من أفقها الأصلي، أي «التنوير»، وحوّلها إلى «آلة حرب»، حسب عبارة دولوز، أدبية وخطابية أكثر منها خطابًا عقلانيًّا؟

أمّا عن طريقة امتحاننا لهكذا تساؤلات، فسوف تكون غير مباشرة. وذلك من خلال محاولة العودة إلى اللحظات المبكّرة من شروع هيغل في التدرّب على إخراج الكتابة الفلسفية من تقليد العقلانيات والانزياح المعقّد بها صوب تقليد السرديات الكبرى.

وتلك مهمّة أردنا أن نفي بها من طريق السؤالين التاليين: 1) كيف نقرأ هيغل في ضوء «المنعرج اللغوي» بوصفه شاهدًا على نهاية العقل «المتعالي» ومولد العقل «السردي»؟ 2) بأيّ معنى يمكننا فهم الرومانسية في أفق هيغل بوصفها بنية انتقال مشكل الحداثة من براديغم الوعي (حيث تكوّن تقليد العقلانيات الكبرى) إلى براديغم اللغة (حيث تشكّل تقليد السرديات الكبرى)؟

1 ـ كيف نقرأ هيغل في ضوء المنعرج اللغوي؟ أو «المعقولية» (Vernünftigkeit) و«اللغوية» (Sprachlichkeit)

في كتاب صدر سنة 1984 بعنوان **فكر اللغة. اللغة والفن لدى فيكو، هامان، هومبولدت وهيغل** (**Denken der Sprache.** Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel)، حاول باحث ألماني يُدعى غونتار فولفارت (Günter Wohlfart) أن يقرأ هيغل في ضوء المنعرج اللغوي. وإنّ ما هو لافت للنظر في هذه القراءة هو كونها تدشّن نفسها باستبعاد النظرة «التحليلية» لإشكالية اللغة[1]، ثمّ تسعى إلى بلورة «فلسفة لغة» (eine Sprachphilosophie)، يطلق عليها اسم «فلسفة لغة تأمّلية ـ جدلية»، ويفترض أنّها تعمل بعدُ بشكل أصيل في كتابات قارية تمتدّ من فيكو[2] إلى هيغل، عبر هامان[3] وهومبولدت[4]، وهي سلسلة يمكن أن نضيف إليها هردار ومن العصر الحاضر هيدغر، وذلك برغم تنبيهه على أنّ هؤلاء الكتاب لم ينتجوا «فلسفة لغة» بالمعنى الصناعي[5]. أمّا المسألة الهادية في «فلسفة اللغة» العفوية هذه فهي تدور، حسب المؤلف، حول

(1) را:

- Günter Wohlfart, *Denken der Sprache*. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel (Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 1984) : 16.

(2) هو غيامباتيسطا فيكو (Giambattista Vico)، مفكّر إيطالي (1668-1744). تكمن أهميته في كونه يُعدّ «رائدًا» (précurseur) لجملة من الظواهر الفكرية المعاصرة مثل فلسفة التاريخ الرومانسية والهيغلية وبعض نزعات الفلسفة والعلوم الإنسانية منذ القرن التاسع. ندين له بكتابه «العلم الجديد» (Scienza nuova) الذي دشّن به تقليد «فلسفة التاريخ» الحديث.

(3) هو يوحنا جورج هامان (Hamann)، ولد سنة 1730 ومات سنة 1788. كان صديق كانط ونقيضه في نفس الوقت، وكل منهما بلور ودقّق تفكيره بالحوار مع الآخر. قاوم ما يسميه «كيمياء التنوير» (Scheidekunst der Aufklärung) باسم نزعة «تقوية». وأهمّ ما يلفت نظرنا هنا هو أنّ هامان يفترض أنّ «الشعر هو اللغة الأم للجنس البشري» .

(4) هو ولهالم فون هومبولدت (1767-1835)، معاصر كبير لأقطاب المثالية الألمانية، قرأ كانط، خاصة **نقد ملكة الحكم**، وراسل شيلار وغوتة. ندين له بكتابه الضخم **حول تباين البناء الإنساني للغة وأثره على التطور الروحي للنوع الإنساني** (الطبعة الأولى ظهرت سنة 1836).

(5) Wohlfart: 1984 9-10.

نقض «التمثّل الطبيعي للغة بوصفها مجرّد أداة» وبلورة «مفهوم غير أداتي عن اللغة» بوصفها «عملاً فنيًا طبيعيًا (natürliches Kunstwerk)»[1].

بيد أنّ المكسب النظري لكتاب فولفارت هو أنّه يقدمه بوصفه مساهمة في إيضاح «التداخل المتبادل (gegenseitige Durchdringung) الذي لم يُفرَغ منه بعدُ فعلاً بين الفلسفة النسقية من كانط إلى هيغل من جهة وبين التمعّن في اللغة من هامان إلى هومبولدت من جهة أخرى»[2]. وذلك يعني أنّ قصده البعيد هو الفلاح في الكشف عن طبيعة التواشج بين «المثالية الألمانية» من جهة و«الرومانسية» من جهة أخرى[3]، وذلك بوصفهما ظاهرتين يمكن تأويلهما في ضوء «فلسفة لغة»[4] ثاوية في أساسهما، ينبّه المؤلف إلى أنّها مباينة لفلسفة اللغة في معناها «التحليلي». وهكذا بدلاً من تطبيق النظرة الانغلوسكسونية للغة على التراث اللغوي القاري، كما يفعل هابرماس، حاول المؤلف أن يعود إلى الطبيعة الخاصة بذلك التراث واستخراج «فلسفة اللغة» التي تخصّه. ربّ فلسفة لغة وجد المؤلف أنّ «إيضاح العلاقة بين اللغة والفن»[5] في التقليد الألماني هو سبيل وجيهة لبلورتها.

---

(1) نفسه: 9 . يقول فولفارت: «إنّ هذا الكتاب مدخل تاريخي إلى فلسفة تأمّلية - جدلية في اللغة. وتحت [عبارة] فلسفة لغة تأمّلية - جدلية أنا أفهم فلسفة في اللغة، تبقى على بيّنة من أنّ فكرَ اللغة das Denken der Sprache (اللغة بوصفها موضوعًا) هي دائمًا في نفس الوقت فكرٌ للغة ein Denken der Sprache (اللغة بوصفها ذاتًا) [. . .]. بذلك يُنقضُ التمثّل الطبيعي للغة بوصفها مجرّد وسيلة تفهيم، بوصفها أداة إعلام، وتُتصوَّرُ اللغة بوصفها «عملاً فنيًا طبيعيًا» («natürliches Kunstwerk») . إنّ غرض هذا الكتاب هو عرض مفهوم غير أداتي للغة، كما وُضع ذلك لأوّل مرة في العصر الحديث مع فيكو».

(2) نفسه: 11.

(3) وهي علاقة ظلت محكومة بوجه من السجال العامي بين «التنوير» و«الرومانسية»، را: Gadamer 1965: 112-114، 120.

(4) عن دراسة لمسألة «اللغة» ضمن كتابات هيغل الشاب من وجهة نظر الشرح «التأمّلي» الداخلي، را: Taminiaux 1977: 44 وما بعدها.

(5) لقد جعل فولفارت لمقدمة كتابه عنوانًا ذا دلالة هكذا «ملاحظات أولية عن العلاقة بين اللغة والفن»، وهو عندنا علامة على أنّ المؤلف يعتبر أنّ فلسفة اللغة «الرومانسية» لدى هامان و هومبولدت، وبوجه خفي لدى هيغل، هي مدخل وجيه لبلورة «فلسفة لغة تأمّلي - جدلية»، أي فلسفة لغة غير تحليلية وغير أداتية، بل «تأويلية». لذلك هو يحدّد غرض مقدمة كتابه هكذا (نفسه: 16): «أوّلاً: سوف أحاول أن أرتسم، في شكل أطروحات، مفهوم فلسفة لغة جدلية في مقابل مفهوم اللغة في معنى فلسفة اللغة التحليلية. ثانيًا: يُشار بكل اختصار إلى العلاقة بين اللغة والفن».

- ضدّ أطروحة فيتغنشتاين القائلة بأنّ «كلّ فلسفة هي «نقد للغة»»[1]، يفترض فولفارت أنّ «كلّ فلسفة هي «ما - بعد - نقد - اللغة» (Sprachmetakritik)»[2]. ماذا يعني بذلك؟ - برغم أنّ هذا الباحث يسلّم، في تناظر واضح مع إعلان كانط عن «عصر النقد»، بأنّ ما هو حاسم هو أنّ «عصرنا هو العصر الخاص بنقد اللغة، «الذي ينبغي أن يخضع له كلّ شيء». وأنّ طريق نقد اللغة يبدو الوحيد الذي ما يزال مفتوحًا»[3]، فهو يعترض على الصيغة «التحليلية» لهذا التوجّه المعاصر نحو اللغة، بسبب ردّه اللغة إلى مشكلة أداتية، ومن ثم هو يدعو إلى إيجاد «مفهوم غير أداتي للغة»، يفترض أنّ عناصره ثاوية في تقليد الفلسفة الألمانية منذ هامان وهومبولدت. من أجل ذلك هو يعتبر أنّ «ما - بعد - النقد» (die Metakritik) الذي سلّطه هامان[4] على «نقد العقل» (die Vernunftkritik) الكانطي هو سياق وجيه لبلورة «فلسفة في اللغة» لا تمتهن حرفة «نقد اللغة» كما رسمها فيتغنشتاين، بل تستأنف اعتراض هامان على أطروحة كانط عن «الطابع المحض للعقل» (die Reinheit der Vernunft) وتفترض بأنّ «اللغة [هي] الأرغنون والمقياس الأول والأخير الوحيد للعقل»[5].

إنّ طرافة خطة فولفارت تكمن في أنّه قد اتّخذ من مناظرة هامان مع كانط نموذجًا ليس فقط لبلورة «فلسفة لغة» غير تحليلية بل لارتسام تخريج أصيل لمسألة «المعقولية» في ضوء براديغم اللغة. إنّ اعتراض هامان على «نقد العقل» الكانطي هو أنّ هذا العقل ليس «محضًا» بل هو قبل ذلك عقل «لغوي». ولذلك

(1) Wittgenstein - 1921: القضية 4,0031 .

(2) Wohlfart - 1984: 21.

(3) نفسه: 16.

(4) من المعلوم أنّ هامان (Hamann) قد نشر سنة 1781 «مراجعة» (Rezension) لكتاب نقد العقل المحض، لكنّ عبارة «ما - بعد - النقد» لا تظهر إلاّ في عنوان مقالته التي نشرها سنة 1984 تحت اسم «ما - بعد - النقد حول [الطابع] المحض العقل» (Metakritik ber den Purismum der Vernunft). ذكره: Wohlfart 1984: 132-133.

(5) نفسه.

فما يقوله كانط عن «العقل» يعود في آخر المطاف إلى طريقة في فهم اللغة.

يقول هامان في رسالة إلى هردار في أوت 1784: «حتى ولو كنت فصيحًا مثل ديموستينس (Demosthenes)[1]، فإنني لا أودّ على ذلك أكثر من أنّه ينبغي أن أكرّر لفظة وحيدة ثلاثًا: أنّ العقل هو لغة (Vernunft ist Sprache)، ـ λογος (logos). أنا أقضم هذا العظم [الممتلئ] نِقيًا وسوف أقضمه إلى حد الممات»[2].

«العقل هو لغة» ـ هذه هي الأطروحة الهادية لكل ملامح «فلسفة اللغة الجدلية» التي حاول فولفارت أن يكشف عنها في أعمال هومبولدت[3] وهيغل وهيدغر[4]، بوصفها مقابلاً طوبيقيًا لتقليد «فلسفة اللغة التحليلية».

نحن لن نعرض هنا مناظرة هامان مع كانط، ولا ملامح «فلسفة اللغة» التي بلورها هومبولدت بوصفها مصدر المنعرج اللغوي القاري المعاصر، بل إنّ همّنا مقصور هنا على التعرّف على طريقة فولفارت في *تخريج إشكالية هيغل من زاوية فلسفة اللغة الرومانسية*.

أمّا عن قراءة هيغل في ضوء «فلسفة اللغة» القارية التي بلورها فولفارت انطلاقًا من أعمال هامان وهومبولدت، فإنّ المؤلف قد عقد لها الفصل الأخير من

---

(1) ديموستينس (Démosthème) (384-322 ق. م.)، هو مشهور بكونه أكبر خطباء اليونان والعصر القديم بعامة؛ عُرف بوطنيته الحادة إزاء أثينا، ودعوته الواسعة إلى وحدة المدن اليونانية ضد الغزو الخارجي.

(2) ذكره Wohlfart 1984: 134.

(3) يقول هومبولدت: «إنّ اللغة هي بوجه ما الظهور الخارجي لروح الشعوب؛ إنّ لغتهم هي روحهم وروحهم هو لغتهم، والمرء لا يمكن له أبدًا أن يتمثّل الاثنين على نحو مطابق كفاية». ذكره Wohlfart 1984: 59، هامش 29 .

(4) في كتاب آخر بعنوان اللحظة. الزمان والتجربة الاستطيقية لدى كانط وهيغل ونيتشه وهيدغر (صدر سنة 1982)، خصّص فولفارت الفصل الرابع لتطبيق نفس الأطروحة على هيدغر. نفسه: 11، هامش 3- . بيد أنه ما يجدر أن ننبّه عليه نحن هو أنّ هيدغر قد تعرّض فعلاً في محاضرة اكتوبر 1950 بعنوان «اللغة» (die Sprache) إلى أطروحة هامان هذه القاضية بأنّ «العقل لغة، لوغوس» (1950ب: 15) واشتغل عليها في تخريج «معقولية اللغة» التي طوّرها في كتابات ما بعد المنعرج.

كتابه بعنوان «هيغل ـ الفعلية، اللغوية، المعقولية (Hegel, Wirklichkeit, Sprachlichkeit, Vernünftigkeit)»[1]. ههنا يميّز المؤلف بين ثلاثة «مواضع» للتوجّه في «فكر اللغة» (das Denken der Sprache) لدى هيغل: أ ـ «الموضع النسقي للغة»، ـ وهو يحيل هنا على قسم «علم النفس» من الباب الثالث من **الموسوعة**؛ ب ـ «الموضع المنطقي للغة»، ـ ويعود إلى الفصل الأخير من «منطق الماهية» من كتاب **علم المنطق**؛ و ج ـ «الموضع الفينومينولوجي للغة»، ـ ويعثر عليه في العنصر ب من الفصل السابع من **فينومينولوجيا الروح**، حاكمًا عليه بأنّه «الأكثر أهمية»[2].

إنّ الأطروحة الهادية لدى فولفارت هي: أنّ هيغل قد تفلسف في الأفق الذي أشار إليه هامان بعبارته المثيرة «العقل لغة، λογος» (logos).

يقول هيغل: «إنّ λογος (logos) متعيّن بوصفه كلمة. إنّه الالتباس الجميل للكلمة اليونانية ـ العقل وفي نفس الوقت اللغة. إنّ اللغة هي بذلك الكيان المحض للروح»[3]؛ ويقول أيضًا: «. . .إنّ العقلي لا يكون كيانه إلّا بوصفه لغة»[4].

ربّ موقف حاول فولفارت ارتسامه من خلال هذا التخريج الطريف: أنّه إذا كانت «الفعلية» (die Wirklichkeit) هي أوج «ماهية» المفهوم الفلسفي، أي أوج «المعقولية»، فإنّ «العقلي» (Das Vernünftige)، من جهة ما هو «الفعلي» (das Wirkliche) بأتمّ معنى الكلمة، هو «اللغوي» (das Sprachliche). ـ إنّ ذلك يدعونا إلى إنجاز أمرين: **أوّلاً**: ارتسام الملامح العامة للمنعرج «الرومانسي» في الفلسفة الألمانية بعد كانط بوصفه السياق الأصلي الذي أتى فيه هيغل الشاب

(1) Wohlfart - 1984 : 208-231.

(2) نفسه: 208.

(3) ذكره فولفارت ، نفسه: 219 - 220.

(4) ذكره فولفارت، نفسه: ص 219:

«... das Vernünftige existiert nur als Sprache».

إلى الصيغة القارية من براديغم اللغة المعاصر؛ **وثانيًا**: إلى محاولة تأويل كتابات هيغل في ضوء براديغم اللغة[1].

2 ـ هيغل بوصفه شاهدًا على الصيغة «الرومانسية» لتحوّل الحداثة من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة:

أ ـ من كانط إلى الرومانسيين الأُوَل: الانزياح الرومانسي للعقل المعاصر

يبدو أنّ نشاط «الفلاسفة المحدثين» قبل كانط، لا يكاد يتميّز عن نشاط «العلماء»، من حيث أنّهم قد صرفوا همّتهم إلى بلورة ما أسماه كانط «فيزيولوجيا الذهن الإنساني»، حتى يمكنهم من ثمّة أن «يوسّعوا الصورة العلمية للعالم، وليس أن ينقدوها»[2]. مع كانط أصبح الأمر أكثر تعقيدًا: إنّ فلسفته تشير من جهة إلى الوراء، إلى نيوتن ولوك، ومن جهة، ترنو إلى الأمام، إلى شيلر (Schiller) وهيغل والرومانسية[3].

ربّ انقسام يصبح خطيرًا حين نحدّق إليه من زاوية القراءة الرومانسية للتمييز الذي قام عليه **نقد ملكة الحكم** بين الحكم المعيِّن والحكم المتفكِّر[4]: إنّ

---

(1) لا نقصد بذلك «فهم «هيغل» أفضل ممّا فهم نفسه»، حسب المبدأ الرومانسي الشهير، بل فقط، كما يقول غادمير، «إنّه بمجرّد أنّنا نفهم، نحن نفهم على نحو مغاير» (*par le seul fait de comprendre, on comprend autrement*)، را: Gadamer 1965: 136-137.

(2) Rorty - 1982: 144.

(3) نفسه: 147.

(4) يقول كانط (1790: أ. ك. V، 179): «إنّ ملكة الحكم بعامة هي القدرة على التفكير في الجزئي بوصفه متضمَّنًا تحت الكلي. فإذا كان الكلي (القاعدة، المبدأ، القانون) معطًى، فإنّ ملكة الحكم، التي تُدرج الجزئي تحت الكلي، (كما الأمر عندما تمنح *على نحو قبلي*، من حيث هي ملكة حكم، الشروط التي طبقًا لها وحدها يمكن أن يُدرَج [شيء ما] تحت هذا الكلي)، هي **معيِّنة** (*bestimmend*). أمّا إذا كان الجزئي معطًى وحده، [هذا] الذي من أجله يجب عليها أن تجد الكلي، فإنّ ملكة الحكم هي مجرّد (bloβ) **متفكِّرة** (*reflectirend*).

إنّ ملكة الحكم المعيِّنة تحت قوانين كلية متعالية، يعطيها الذهن، هي [ملكة] مُدرِجة (subsumirend) فحسب؛ فإنّ القانون مرسوم لها *على نحو قبلي*، وهي لا تحتاج بذلك إلى أن تفكّر لذات نفسها عن قانون، حتى يمكنها أن ترتّب الجزئي في الطبيعة تحت الكلي [. .].- إنّ ملكة الحكم المتفكِّرة، التي =

الحكم المعيّن الذي يقوم على إدراج الجزئي تحت الكلي المعطى سلفًا، أي على انّه لا موضوعية دون مطابقة للقاعدة، قد ظهر للرومانسيين بوصفه **مجرّد** مطابقة لقاعدة ما، ومن ثمّ هو علامة على أنّ الحقيقة ليست سوى امتثال للشائع والعمومي وما هو مجمع عليه؛ ولذلك فإنّ الحكم المتفكّر، الذي هو منفتح على ميدان الجزئي، وحيث لم يأت الكلي بعدُ بل هو مبحوث عنه، هو المقام الذي وجد فيه الرومانسيون ضالتهم، من حيث أنّ **التفكّر**، أي الانطلاق من الجزئي والبحث عن «كلّي» ما قد يندرج تحته، هو إمكانية طريفة للخلق على غير مثال سبق؛ إنّ القراءة الرومانسية لكتاب نقد ملكة الحكم هي المدخل السري للتفكير المعاصر برمته: فإذا كان كانط قد أعلن أنّ الحكم «الاستطيقي» ليس له طابع «معرفي»، انطلاقًا من أنّ العلم هو وحده منتج للمعرفة، فإنّ الرومانسيين قد فهموا من ذلك أنّ العلم ليس له «سوى» وظيفة معرفية، وأنّ تأسيس النشاط الإنساني ينبغي البحث عنه على نحو يقبل الأدوار التي ضبطها كانط[1].

إنّ آخر نصّ نشره فريدريدش شليغل في مجلة **أتينايوم** (Athenaeum)، الناطقة باسم الرومانسيين، قد رسم الطوبيقا الرومانسية على هذا النحو: «غوته وفيشته، الشاعر والفيلسوف»[2]. كيف يجدر بنا أن نفهم هذا الرسم؟

يقول أحد مؤرّخي المثالية والرومانسية الألمانية:

«من حيث المبدأ، يفترض هذا التقريب تقويمًا جديدًا لعلاقة العقل

= هي ملزَمة بأن تصعد من الجزئي في الطبيعة إلى الكلي، هي تحتاج بذلك إلى مبدأ، لا يمكن لها أن تستلفه من التجربة [. .] إنّ مبدأ متعاليًا من هذا النوع، لا يمكن لملكة الحكم المتفكِّرة إلاّ أن تمنحه لنفسها بنفسها بوصفه قانونًا، دون أن تستمدّه من مكان آخر (وذلك أنّها إذا لم تفعل ذلك صارت ملكة معيّنة)، ولا أن تمليه على الطبيعة: وذلك لأنّ التفكّر في قوانين الطبيعة إنّما يتسدّد بحسب الطبيعة، وأنّ هذه لا تتسدّد بحسب الشروط التي طبقًا لها نحن نسعى إلى التحصّل على مفهوم عنها عرضي (zufälligen) تمامًا بالنظر إليها».

(1) Rorty 1982: 143.

(2) Thouard 2000: 48.

بالمخيلة، كما لعلاقة الفكر باللغة. إنّ جهد كانط، ضمن **نقد ملكة الحكم**، لربط المحسوس بالفكرة، قد بقي في منتصف الطريق. إنّ تدبيرات الفلسفة قد تمّت في فضاء متعالٍ مغلق، بمعزل عن كل تفكّر في التاريخ واللغة. كذلك، فإنّ الشعر الحديث، الرومانسي [. .]، لم يكن مصحوبًا بحركة نقدية من جنسه؛ لقد ظلّ بلا غاية يقف عندها وفطيرًا (irréfléchie). لذلك يتوجّب على الرومانسيين، حسب شليغل، أن يجمعوا ما كان مفصولاً، وأن يرفعوا التحقيقات الشعرية إلى طور التفكّر مع منح الفلسفة شكلها الخاص. وكي نقول ذلك بشكل غليظ: إنّ الأنوار، ومعها الفلسفة المتعالية، حسب الرومانسيين، قد تجاهلت التاريخ والمخيلة واللغة والشعر. وعلى ذلك، ليس حقيقًا أن يتعلّق الأمر بالتخلي عن مستوى التفكّر الذي بلغه العصر بفضل الأنوار. إنّ ما كانت ترمي إليه الرومانسية الأولى سيكون على العكس من ذلك أن تصرّف نظامها الخاص في التفكّر و العصر الفلسفي والنقدي مع مقتضيات التاريخ والشعر»[1].

إنّ الرهان الأصلي للرومانسيين هو وضع حدّ للفصل الأفلاطوني الذي ظلّ سائدًا إلى فيشته بين الفلسفة والشعر، وإرساء «تحالف بين الشعر والفلسفة»[2].

ففي مقال على قدر عال من التمثيل، بعنوان «الظاهرة الرومانسية في الفلسفة»، يكشف جاك ريفلاغ (Rivelaygue 1969) عن *المولد الرومانسي للفلسفة الألمانية بعد كانط* مبرّرًا بحجج إشكالية ونسقية وجاهة «استعمال مفهوم الرومانسية في صناعة مثل تاريخ الفلسفة»[3]. فهو انطلاقًا من قول نوفاليس بأنّ «الفلسفة هي على وجه الخصوص حنين، تشوّق إلى أن نكون عند أنفسنا في أيّ مكان»[4]،

---

(1) Thouard 2000: 48.

(2) نفسه: ص49.

(3) Rivelaygue 1969: 187 .

(4) يقول ريفلاغ (1969: 188): «إنّ أحد المفكّرين الأكثر تصميمًا على اختراع طريقة جديدة، رومانسية في التفلسف، نعني نوفاليس (Novalis)، قد عرّف ربما على أحسن وجه ما كان يميّز البحث عن رومانسية فلسفية: «إنّ الفلسفة هي على وجه الخصوص حنين (nostalgie)، تشوّق لأنْ نكون عند أنفسنا في أيّ مكان». =

قد بيّن أنّ مولد الظاهرة الرومانسية في الفلسفة ناتج بخاصة عن «غموض النقد الكانطي» الذي تتجاذبه نزعة نظرية المعرفة التي تقوم على فرضية الشيء في ذاته من جهة (الحكم المعيّن)، ونزعة *التشريع الاستطيقي* الذي يفهم التفكير بوصفه بناءً حرًّا للأنا المتعالي (الحكم المتفكِّر) من جهة أخرى، تجاذبًا لئن كان فيشته قد حقق خطوة عملاقة في التحرّر منه بالانتصار إلى النزعة البنائية الخلاقة في فلسفة كانط ضدّ نزعته التحليلية، فهو قد ظلّ يؤجّل «عودة الأنا إلى ذاته» مقيمًا في كل طور من البحث جملة جديدة من التقابلات العنيدة (الأنا المطلق/الأنا الامبريقي، الأنا /اللّا ـ أنا، الحرية/ الطبيعة. .).

لذلك لئن كان كانط وفيشته قد وفّرا معًا «الإطار المفهومي للرومانسية» فإنّ مهمّة الرومانسيين قد تحدّدت للتوّ بوصفها مجاوزة للأفق الذي رسمته «المثالية المتعالية» بواسطة براديغم الذات كما استقرّ في **نقد العقل المحض** (1781) **ومذهب العلم** (1794). هنا يؤدي كتاب **نقد ملكة الحكم** دورًا خاصًا: «فبنقل المقولات الاستطيقية لـ **نقد ملكة الحكم** من استعمال ضابط إلى استعمال مكوِّن، شجب شيلر عدم كفاية حلّ محض أخلاقوي (moralisant) يظلّ يدفع إلى ما لا نهاية التصالح بين الطبيعة والروح»[1].

= إنّ هذه القضية تحدّد مناخًا ونسقًا معًا، إذ كيف يمكن أن نكون عند أنفسنا في كل مكان، إلاّ بأنْ نقود غرابة الغيرية إلى ألفة الهوهو، أي بالنسبة للمثالية، إلى الأنا. إنّ عملية من هذا النوع قد صارت ممكنة بفضل غموض (l'ambiguïté) النقد الكانطي، مفهومًا تارة بوصفه تحليلية للتناهي مفصولاً عن الوجود وعن الذهن المبدع، وطورًا بوصفه البناء، الذي تقوم به الذات، لجملة ميدان المعرفة والفعل. إنّ التأويل الثاني هو الذي انتصر سواء في نقد ياكوبي أو في الاستئناف الفيشتي: إنّه محا كلّ أفق الغرابة من الكانطية، نعني النومان والانثار (l'affection) بواسطة الشيء في ذاته. ومع مذهب العلم، لم يعد للذات من شأن من سوى نتاجاتها الخاصة وهذا اللعب للذات مع ذاتها سوف يوفّر الإطار المفهومي للرومانسية الناشئة».

(1) Rivelaygue 1969 : 188 - «إنّ أوّل محاولة لمجاوزة تفكير فيشته لم تنتظر صياغتها النهائية، بما أنّ شيلر (Schiller)، بنشره **رسائل حول التربية الاستطيقية للإنسانية** (*Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*) قد فتح، رغم بعض الصيغ الفيشتية، سجالاً مع **دروس في مصير العالِم** (*Leçons sur la destination du savant*). فبنقل المقولات الاستطيقية لـ **نقد ملكة الحكم** من استعمال ضابط إلى استعمال مكوِّن، شجب شيلر عدم كفاية حلّ محض أخلاقوي (purement moralisant) يظلّ يدفع إلى ما لا نهاية التصالح بين الطبيعة والروح».

إنّ اتّخاذ شيلر لميدان *الاستطيقا* أفقًا أساسيًا للتفكير[1] قد مكّن الرومانسيين من طرْق المسائل *النظرية* بشكل مستحدث تمامًا، تمثّل على الأغلب في محاولة مجاوزة الثنائيات الكانطية وحلولها الأخلاقوية بواسطة المقولات الاستطيقية مثل «العبقرية» (le génie) كما استثمرها ف. شليغل (Schlegel)[2] وشيلنغ (Schelling)[3]، ومقولة «التهكّم» (l'ironie) الرومانسي كما طوّرها على وجه الخصوص سولجار (Solger)[4]، ومفهوم «الشعور» الديني كما اعتمد عليه

(1) حسب ريفلاغ يمكن رد المقام الرومانسي لدى شيلر إلى أربع قضايا استطيقية: 1- «أنّ هناك منبعًا مشتركًا للطبيعة والحرية، هو الجمال»؛ 2- «أنّ الجمال هو الحرية متحققة في عالم الظواهر»؛ 3- «أنّه يوجد حال استطيقي يكشف السببية الفعلية للحرية على الطبيعة»؛ 4- «أنّ النشاط الاستطيقي الذي هو ليس معيّنًا مثل الأخلاق، ولكنه لا يقلّ عنها فعلية، إنّما يحتاج ضرورة تبنّي مقولات وسطى، هي مقولات اللعب» (Rivelaygue 1969: 188).

(2) «العبقري» هو لدى ف. شليغل «فرد» و«كلّ» معًا، قدره هو رفع الموجود المتناهي إلى رتبة الأبدية، والمرور من الأنا الامبريقي إلى حال الأنا المطلق، مرورًا يجعل الفن والدين ينصهران في منبع واحد، ولا يملك إزاء «الأخلاق» الكانطية سوى «التهكّم» (ironie) الرومانسي الذي يتمثّل بالنسبة إلى الأنا الامبريقي في تنصيب نفسه أنا مطلقًا بواسطة الرفض الدائم للحدود.

(3) ضمن مقالة **نسق المثالية المتعالية** (Système de l'idéalisme transcendantal)، جعل شيلنغ من «العبقرية» محور ماهية الفلسفة، وذلك من حيث أنّ العبقرية هي ليس فقط تجسيدًا حادًا لمقولة «الحدس العقلي»، وبل بنفس القدر علامة على توحّد أصلي للطبيعة والحرية. Rivelaygue 1969: 189.

(4) هو كارل ويلهالم فارديناند سولجار (Karl Wilhelm Ferdinand Solger) (1780-1819)، زميل وصديق هيغل في برلين. وتتمثّل مساهمته أساسًا في كتابه الحواري آروين. **أربعة أحاديث حول الجميل والفن** (Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst) الذي نشره سنة 1815، وعرض فيه *نظرية في التهكّم الرومانسي بوصفه الماهية الحقيقية للفن*، حيث يعني التهكّم هذه النظرة الفنية التي تجد في تجلي الفكرة في الجزئي شعورًا بالعدم وبالكمال في نفس الوقت. يقول: «إنّه إذا كانت الفكرة تمرّ، بفضل الحسّ الفنّي، إلى ما هو جزئي، فهي لا تكتفي بالانطباع فيه، ولا هي تظهر بوصفها مؤقتة وزائلة، بل هي تصبح الواقع الحاضر، وبما أنّه لا يوجد شيء خارجها، فإنّ الإحساس نفسه بالبطلان وبالإعدام، نحوًا من الحزن اللامتناهي، ينبغي أن يستولي علينا حين نرى أروعَ شيء، بسبب أنّ وجوده أرضيٌّ ضرورةً، هو يتبخّر في العدم. وعلى ذلك نحن لا يمكننا أن نتهم شيئًا آخر سوى الكمال ذاته، عندما يتجلّى للمعرفة المسجّلة في الزمان؛ وذلك أنّ ما هو أرضيّ محض، متى ما أدركناه على نحو معزول، هو يصمد بفضل الاتصال الذي لا ينتهي للولادات والوفيات. والحال أنّ لحظة الانتقال هذه، التي تكون فيها الفكرة نفسها، ضرورةً، قد رُدّت إلى العدم، إنّما ينبغي أن تكون المقرّ الحقيقي للفن، وفيها، يجب على كلمتي الروح والتفكّر، اللتيْن تقوم كلّ ولادة أو وفاة، في جهد مضاد للآخر، بخلقهما وإعدامهما، أن تكونا نفس=

شلايرماخر (Schleiermacher)[1]، والجدل الرومانسي بين «الغربة والوطن» (Unheimlichkeit-Heimlichkeit) وبرنامج «فلسفة الطبيعة» (Naturphilosophie) من حيث هي «العلم الذي يصير شعرًا إذا هو صار فلسفة» لدى نوفاليس[2].

إنّ الأمر الهادي الذي استبصره الرومانسيون بعد كانط هو، كما صاغه نوفاليس، بلوَرة «الطريقة الرومانسية في فهم العالم»، وذلك تحت هدي مشروع ضخم هو إرساء «الفلسفة الرومانسية»[3]. إنّ عبارة «الفلسفة الرومانسية» لا ينبغي أن تؤخذ هنا في معنى «استطيقي» فحسب: إنّها لا تعني الفلسفة التي تتّخذ من *الرومانسية الأدبية* موضوعًا لها؛ كما أنّها لا تقتصر على تأويل استطيقي للفن

= الشيء. إنّه ههنا، إذن، يجب على روح الفنان أن تبسط نظرها على كلّ الجهات ضمن رؤية جامعة وحيدة، وهذا النظر الذي يجول فوق كلّ شيء ويعدم كلّ شيء، نحن نسمّيه **التهكّم** (*ironie*)».

- مقتطف من كتاب آروين (Erwin) ذكره رودولف مالتار (Malter) في مقالة هامة عن مفهوم «التهكّم» الرومانسي بوصفه ماهية الفن لدى سولجار وعن منزلة سولجار في تخريج الرؤية الرومانسية للعالم:

Rudolf Malter, «L'ironie comme véritable essence de l'art. L'explication théorique par Solger «de la façon romantique d'appréhender le monde» dans le dialogue *Erwin*», in: *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (1978) 170-171.

عن سولجار يُرجع أيضا إلى :

Jacques Colette, «Art, mystique et négativité: K.W.F. Solger», in: *Les Études philosophiques*, n° 1 (1983) 69-86.

(1) اتّخذ شلايرماخر من **الشعور** واقعة شخصية تمكّن من تخطّي **النقدية** الأخلاقوية (التقابل الكانطي بين الطبيعة والحرية، وبين التناهي والتسلسل غير المتناهي) **والبانثيوسية** (panthéisme) المجرّدة (التي تصهر المتناهي في اللامتناهي). Rivelaygue 1969 : 189.

(2) راجع: Rivelaygue 1969 : 191؛ Malter 1978، مصدر مذكور، ص 163-164.

(3) ذكره Malter 1983 : 163-164. يقول نوفاليس [التشديد من عندنا]: «**إنّ العالم ينبغي أن يُدرَس من منظور رومانسي**. فعلى هذا النحو سوف نعثر على المعنى الأصلي. أن نعمل على النمط الرومانسي هو ببساطة أن نرفع الشيء إلى مستوى قوة كيفية. وفي هذا الفعل يتماهى الأنا الأدنى مع أنا أفضل. وذلك على نفس الشاكلة التي بها نحن أنفسنا متوالية مشابهة من الأدلّة (exposants) الكيفية. هذه العملية ما تزال غير معروفة تمامًا. فحين أمنح لما هو مبتذل معنى عاليًا، ولما هو مشترك وجهًا من الإلغاز، ولما هو معروف أهليّة ما هو مجهول، ولما هو متناهٍ مظهر شيء لا متناهٍ، أنا أعامله على النمط الرومانسي. أمّا بالنسبة إلى ما هو عالٍ ومجهول وصوفي ولا متناهٍ، فإنّ العملية معكوسة - وبمفعول هذا التسلسل، هي تصبح لوغاريتمية. على كلّ ذلك تُطلَق عبارة جارية على الألسن. فلسفة رومانسية. [. . .] هي تناوب بين الإعلاء والانسياخ».

بالاعتماد على المقولات الرومانسية. إنّها ليست «نقدًا» بالمعنى السائد قبل كانط، أي *نقدًا فنيًا*، ولا هي استطيقا بالمعنى الذي أخذته هذه العبارة بعد كانط، أي التأويل *الفلسفي* للفن. ـ إنّ الفلسفة الرومانسية هي ورشة انتقال نظري بدائي من براديغم الوعي الذي عمل في حدوده كانط إلى *براديغم اللغة* الذي تشكّلت فيه كل التجارب الفلسفية ما بعد الكانطية من شيلنغ وهيغل إلى اليوم.

ربّ مهمة يمكننا أن نشير إليها بالشكل الطوبيقي التالي: إنّ الأمر يتعلّق في تسعينات القرن الثامن عشر الألماني بالمرور الغامض والمتوعّر والثريّ من تقليد «نقد العقل» الذي أرساه كانط إلى المشروع الرومانسي الذي عبّر عنه ثالوث توبنغن هلدرلين/شيلنغ/هيغل سنة 1797/1796 بعبارة «ميثولوجيا العقل» (eine Mythologie der Vernunft) في النصّ الذي عُرف تحت عنوان «أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية» (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus).

يقول هلدرلين/شيلنغ/هيغل (أعمال 1 (1797/1796): 234): «إنّي سوف أتكلّم هنا أوّل الأمر عن فكرة، هي لم تخطر، على حدّ علمي، على بال بشر ـ أنّه ينبغي أن يكون لنا ميثولوجيا جديدة، لكنّ هذه الميثولوجيا ينبغي أن تبقى في خدمة الأفكار، إنّها ينبغي أن تصبح ميثولوجيا **العقل**».

إنّ هذا الإعلان «الميثولوجي» يكفّ فجأة عن أيّ إثارة ما إنْ نضعه في سياقه الرومانسي ونقرأه في ألفته السرية مع نظائره المعاصرة له مثل «المثالية السحرية»[1] و«الفوضوية»[2] لدى نوفاليس و«الشواش» (le chaos) لدى ف. شليغل[3] و«الصوفية» لدى سولجار (Solger)[4] والفن بوصفه «*الأرغنون* الوحيد للفلسفة» لدى شيلنغ[5].

---

(1) Vieillard-Baron 1983: 200.

(2) Marquet 1983: 54.

(3) نفسه: 67.

(4) Colette 1983: 85.

(5) Colette 1983: 79.

إنّ الرهان البدائي للرومانسيين هو فهم فيشته دون كانطية، بل بشكل «نبوئي» (prophétique) في أفق ما سمّاه نوفاليس «الطريقة الرومانسية في فهم العالم»، التي لا تتخلّى عن «العقل» وإنّما تعيد تأويله على نحو «صوفي» (mystique)[1]:

يقول نوفاليس: «العقل شاعر مباشر: مخيّلة منتجة بلا وسائط. **العقيدة** شاعر غير مباشر: مخيلة منتجة عبر وسائط»[2].

إنّ الرومانسيين هم الذين أعطوا كلّ المدى النظري الذي أخذه مفهوم «المخيلة» منذ كانط، وذلك من خلال التماهي الكبير «عقل/مخيلة» (l'identité raison/imagination)؛ ربّ تماه قد اتّخذ من صورة «الشاعر/الفيلسوف» (le poète-philosophe) سنده الخاص[3].

يقول فييار ـ بارون: «إنّ الشاعر/الفيلسوف ينبغي أن يشتغل بوعي تام على الفن الذي كان كانط قد حكم عليه بأنّه يتخفى عميقًا في العقل البشري، ذاك الذي يقوم على الجمع بين الماء والنار، بين المحسوس والمعقول: نوفاليس يقول «الزواج بين الطبيعة والروح»»[4].

إنّه يمكننا أن نقرأ الفلسفة الألمانية بعد كانط بوصفها تجد هيئتها الخاصة في المرور من عقلانية «التنوير» التي لا ترى في «الطبيعة» غير *الامتداد* الديكارتي، إلى بانثيوسية الرومانسيين[5] التي اكتشفت في «الطبيعة» واقعة أصلية لاحتمال «اللا مشروط» و«اللا متناهي» في شكل «وحدة الكل»، وعلى نحو ظلّ

(1) يقول نوفاليس: «ما هي الصوفية (le mysticisme) - ما الذي يجب أن يعالج على **طريقة صوفية**؟ الدين، المحبة، الطبيعة، الدولة». ذكره: Vieillard-Baron 1983: 201.

(2) راجع: Vieillard-Baron 1983: 196 و201.

(3) نفسه: 196، 198.

(4) نفسه: 198.

(5) Brion 1983: 3.

يعتبره كانط ميدانًا موصدًا دون العقل النظري[1]. إنّ طرافة الرومانسيين أنّهم تنافسوا على تقديم «وحدة الوجود» في شكل *عمل فني* هو نمط التعبير الوحيد عن لغة العالم بوصفه ذاتية حية ولا متناهية. إنّ «المعقولية الرومانسية» (l'intelligibilité romantique)[2] قد فرضت سياقًا موضوعاتيًا ومنهجيًا وإشكاليًا لم يجد الفلاسفة، مثل شيلنغ وهيغل خاصة، بدًا من الانصهار فيه ومناظرته، نعني تملّكه وتجاوزه في آن[3].

ب ـ من الرومانسيين إلى هيغل: أو الحداثة وميثولوجيا العقل

إنّ علينا الآن أن نجيب عن هذين السؤالين: ما هي ملامح الجذر الرومانسي في تفكير هيغل قبل 1800؟ ثم كيف أمكنه أن «يتجاوز» رومانسيته *الأولى* ـ أي أن يتملّكها وأن يتحرّر منها في نفس الوقت ـ منذ 1807؟ ما هي الحِمية الفلسفية التي اخترعها هيغل للإفلات من *مولده* الرومانسي[4]؟

ـ في كتاب بعنوان **هيغل الشاب ومولد الفكر الرومانسي** (*Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*) قدّم روبار لوغرو (Robert Legros)

(1) يقول (Nancy 1983 : 180): «إنّ فيشته وشيلنغ وشليغل وهيغل أو نوفاليس إنّما يتقاسمون همًّا واحدًا - إنّه همّ الواحد. وذلك يعني في نفس الكرة همّ الواحد والكلّ ـ *èn kai panta*، كان في توبنغن شعارًا مشتركًا بين هيغل وهولدرلين -، وهمّ الاختلاف الداخلي للواحد الذي ينبغي أن تصدر عنه الكثرة ـ *èn diaphoron heauto*، «العبارة العظيمة لهرقليدس» التي ردّدها هيبريون. إنّ ما حدث لهم جميعًا، بفعل كانط، ما تحكّم فيهم أو صار لهم قدرًا، إنّما هو تلك الضرورة التي لا يعود معها الفكر (أو الفلسفة أو السياسة أو الفن) قادرًا على التفكير في نطاق التمييز والتكامل بين الجزئي والكلي (كما كان كانط رغم كل شيء يفكّر)، بل بحسب الكلّ، وبالتالي بحسب الوحدة».

(2) يقول جورج غوسدورف (Gusdorf 1983 : 11): «إنّ المعرفة الرومانسية في ازدهارها التام إنّما تبسط [ضربًا من] الانثروبو - كوسمو - ثيولوجيا (une anthropo-cosmo-théologie)، بحيث أنّ المعقولية (l'intelligibilité) الرومانسية إنّما تنطبق على كلّ أقسام المعرفة. فيوجد جيولوجيا رومانسية، وفيزياء رومانسية، بل حتى مذهب رومانسي في الكهرباء، ولكن أيضًا هناك بيولوجيا رومانسية، وعلم نبات رومانسي، بما في ذلك نظرية رومانسية في الطحالب والفُطْر».

(3) Marquet 1983 : 53.

(4) يقول كوستاس بابيوانّو (Papaioannou 1962 : 9): «لقد ولد هيغل (..) في نفس اللحظة التي أخذ فيها التنوير مكان **اندفاع وعاصفة** (*Sturm und Drang*) الرومانسية والثورة».

عرضًا *نشوئيًا* دقيقًا لجملة ملامح *المنبت الرومانسي* الذي تربّى عليه هيغل الشاب كما ينكشف منذ 1793/1792 ضمن ما عُرف تحت عنوان **مقطع توبنغن** (Le Fragment de Tübingen)[1]، ذلك المنبت الرومانسي الذي قضّى حياته الفلسفية متملّكًا لأدواته حتى 1806 ثمّ مناظرًا له إلى آخر كتاباته سنة 1830.

- إنّ قيمة **مقطع توبنغن** هو كونه يمكّن من وضع طريقة المعاصرين في تنزيل كتابات هيغل الشاب قبل 1800 موضع سؤال، - تلك الطريقة التي سادت منذ دلتاي، أي التمييز بين هيغل عقلاني في توبنغن (Tübingen) إلى سنة 1793 وبارن (Bern) إلى سنة 1796، حيث ما يزال كانطيًا/ فيشتيًا؛ وهيغل **بانثيوسي** في فرانكفورت (1797 - 1800)، حيث يعتنق أفكار شيلنغ؛ وهيغل **تأمّلي** أو هيغلي في إيينا (منذ 1801)، حيث يبني نسقه الخاص. إنّ ما ساد منذ دلتاي هو أنّ هيغل لم يعرف مسألة «الحياة» بوصفها «مفهومًا أساسيًا» (Grundbegriff) إلّا في كتابات فرانكفورت (**روح المسيحية ومصيرها** خاصة)، حيث أقام تحت وحي شيلنغ «بانثيوسية صوفية» مؤسسة على «حدس الحياة»[2]. والحال أنّ دور مفهوم «الحياة» في **مقطع توبنغن**، أي منذ 1793/1792، هو دور حاسم: ففي الفقرة 62، حيث يخيّل إلينا أنّها من قلم نيتشه، نقرأ ما يلي:

«إنّه ما إنْ تكون النظرية (doctrine) مقطوعة عن الحياة بعازل ما، أو ما إنْ تكون النظرية والحياة مفصولتين ومبعَدتين بقوة الواحدة عن الأخرى، عندئذ يظهر الارتياب من أن تكون صورة الدين فاسدة - سواء أكانت تقيم أهمّية زائدة لكثرة الكلام، أو كان لها إزاء البشر مطالب مجحفة ومتزمّتة، وأنّها في تعارض مع الحاجات الطبيعة للإنسان، مع دوافع محسوسية جيّدة التعديل - της σωφροσυης

(1) كُتب هذا النص ما بين 1792 و1793، ونُشر لأوّل مرة ضمن المجموع الذي أخره نول (Nohl) سنة 1907 بعنوان **كتابات هيغل الشاب اللاهوتية** (*Hegels theologische Jugendschriften*) (صص 3-29). ونحن نجد له ترجمة فرنسية (Legros 1980: 260-297) وشرحًا حرفيًا مستفيضًا (نفسه: 11-69). عن دلالة **مقطع توبنغن** يمكن الرجوع إلى: Janicaud 1975: 37-40.

(2) Legros 1980: 300-301.

«tês sôphroséounés»- أو أنها تجمع الخطأين معًا. فإنّه إذا كانت الأفراح والبهجة يجب أن تجعل البشر يخجلون من الدين، وإذا كان يجب على من استمتع بعرس عمومي أن يرجع إلى المعبد متخفيًا، فذلك أنّ صورة الدين تنطوي على مظهر هو من الكآبة بحيث لا يمكن أن نتوقّع من المرء أن يتخلّى عن أفراح الحياة تلبيةً لمطالبه» (هيغل 1793/1792: § 62، ضمن: Legros 1980: ص294).

إنّ الأمر الفلسفي سنة 1792 هو عند هيغل هذا الأمر الرومانسي: της σωφροσυης «tês sôphroséounés» - «محسوسية جيّدة التعديل»، وليس مسلّمات العقل العملي الكانطي.

لقد وجد هيغل الشاب نفسه في خضمّ تيّارين متوازيين أحدهما «ثوري» (révolutionnaire) يريد «تحقيقًا إنسانيًا للعقل، وإرساء الكلي»، في حين أنّ الآخر «رومانسي»، «يتشوّف نحو «محسوسية» تكون هي نفسها «روحانية»، نحو عالم متناه يكون تجسيدًا للاّ متناهي»، ولكن المتأمّل يجد أنّ التيّارين يهدفان معًا إلى «مصالحة الإلهي مع العالم»[1]. لذلك فإنّ أوّل مهمة استبصرها هيغل الشاب سنة 1793/1792 في **مقطع توبنغن**، أي ضمن تأمّلات في ماهية الدين، وفي أصالة استكشاف «الدين الذاتي» من وراء سطوة «الدين الموضوعي»، هي ضرورة مجاوزة التقابل الكانطي بين «الذهن» و«المحسوسية»، على نحو يوفّر «محسوسية لا تتعارض مع العقل العملي، وذلك يعني بلورة مفهوم جديد للمحسوسية، ومن ثم مفهوم جديد للعقل»[2].

يقول هيغل في مقطع توبنغن (1793/1792: ضمن: Legros 1980: 261): «لا نخاف إذن عندما نعتقد أنّه من الواجب علينا أن نقبل بأنّ المحسوسية (Sinnlichkeit) إنّما تشكّل العنصر الأساسي في كل فعل وكل جهد للإنسان».

بذلك صار المطلوب هو مقاومة ما يسمّيه هيغل الشاب منذئذ «مجرّد

(1) Legros 1980: 9.

(2) نفسه: 12.

العقل» (blosse Vernunft) و«العقل البارد» (kalte Vernunft) و«الذهن الاستدلالي» (der räsonierende Verstand) (1793/1792: ضمن: Legros 1980: 262 ـ 263، 267)، وذلك بحثًا عن ضرب من «العقل المحسوس»[1] يقارنه هيغل مقارنة رائعة بـ «النبتة الجميلة الليّنة التي من شأن حسّ حرّ متفتّح» (die schöne zarte Pflanze des offenen freien Sinnes) (نفسه: 267) لا يفعل «الدين الموضوعي»، أي المؤسسة اللاهوتية، غير طمسها، بحيث أنّ شطرًا غير يسير من مقطع توبنغن (الفقرات 25 ـ 38) يمكن أن تُقرأ بوصفها *نقدًا رومانسيًا لعقلانية التنوير*[2].

إنّ الرومانسية تعني عند هيغل الشاب ما تشير إليه تلك العبارة السحرية التي كتبها هلدرلين كإهداء فلسفي في «ألبوم» (das Stammbuch) صديقه بتاريخ 12 فيفري 1791، تلك العبارة هي «Symbolum :εν και παν» ـ «الرمز: الواحد أو الكل»[3]. عبارة ربّما التقطها هلدرلين من **رسائل** ياكوبي (Jacobi) إلى ماندلسون (Mendelssohn)، حيث اتّهم ليسنغ (Lessing) بأنّه «سبينوزي»، لم تعد ترضيه

---

(1) نفسه: 16.

(2) هذا النقد الرومانسي لعقلانية التنوير لدى هيغل الشاب سنة 1793/1792 يمكن استجماعه في الإشارات التالية: 1- «أنّ الذهن لا يخدم سوى الدين الموضوعي» (§ 25) «لكنّ المبادئ لم تُجعل أبدًا عملية بواسطة الذهن» (§ 26)؛ 2- «أنّ تنوير (Aufklärung) الذهن قد يجعلنا أكثر مهارة (klger) لكنْ ليس أفضل» (§ 28)؛ 3- «بما أنّ الدين هو بعامة مسألة وجدان، فقد يمكننا أن نتساءل بأيّ وجه يمكن للاستدلال (das Räsonnement) أن يندمج في الدين دون أن يكفّ عن أن يكون دينًا» (§ 33)؛ 4- «أنّ ما هو مختلف عن التنوير والاستدلال هو الحكمة. لكن الحكمة ليست العلم (Wissenschaft). [..] إنّها قليلاً ما تستدلّ (räsoniert) ولا تنطلق من مفهومات طبقًا لمنهج رياضي [..] إنّها لم تشتر قناعاتها من السوق العامة حيث توزّع المعرفة لكلّ من يدفع الثمن المناسب، إنّه لا يمكنها حتى أن تقدّمها على المتجر في عملة ساطعة، تلك التي هي سارية المفعول، لكنّها تتكلّم في أعماق الوجدان» (§ 34)؛ 5- «تهذيب (Bildung) الذهن وتطبيقه على الموضوعات التي تجذب مصلحتنا - هذه هي المظاهر التي تجعل التنوير يحتفظ بصفة حسنة وعظيمة، مثلما هو أمر المعرفة الواضحة للواجبات، والتنوير حول الحقائق العملية. لكنّ [هذه المظاهر] ليست على النحو الذي يمكنها أن تعطي خلقية الإنسان» (§ 35)؛ 6- «أنّ قوة الذهن ليست في مستوى المأمول متى تعلّق الأمر بإحداث تغيير الإنسان (l'amélioration de l'homme)، وإعطائه تربية موجّهة نحو قناعات كبيرة وقوية» (§ 38). را: Legros 1980.

(3) ذكره Legros 1980: 119.

التصوّرات التقليدية للألوهية، فوجد في رمز «الواحد أو الكل» قدوته الفلسفية[1].

إنّ هيغل قد أتى إذن إلى رومانسيته الأولى ضمن سياق «الخصومة البانثيوسية» (la querelle du panthéisme) التي أثارها ياكوبي حول «سبينوزية» ليسنغ بعد أن رأى من ماندلسون رغبة في عقد كتاب حول صديقه الراحل. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ هيغل قد بدأ سبينوزيًا أو مستنيرًا (Aufklärer)، بل بخاصة أنّه على العكس من ذلك هو وجد طريقه،ـ بحكم تكوينه اللاهوتي الأصلي، وكما نرى ذلك في **مقطع توبنغن** (1793/1792) أو قصيدة إيلوزيس (Éleusis) المهداة إلى هلدرلين (1796) ـ، ضمن البحث الذي اعتمله ياكوبي عن «انطوثيولوجيا المحسوسية الروحية» (une onto-théologie de la sensibilité spirituelle). «إنّ كل مسعاه في توبنغن هو رهين انطوثيولوجيا المحسوسية الروحية، ويتجذّر، من ثمّ، في الإشكالية التي فتحها ياكوبي»[2]. لكنّ ياكوبي ليس سقف التفكير الذي يرنو إليه هيغل الشاب: إنّه كان يبحث عن سبيل بها يستطيع أن يجمع الشقّين الذين فرّقهما ياكوبي، نعني الذهن والمحسوسية. تلك السبيل هي التي سيشار إليها في حقبة فرانكفورت بمصطلح «الجمال». إنّ «دين الجمال»، أي دين الإغريق[3]، هو وحده الكفيل باختراع «وحدة عليا بين العقل والمحسوس»[4] ـ ذلك كان برنامج مرحلة فرنكفورت (1797 ـ 1800)، وخاصة مقالة **روح المسيحية ومصيرها** (1798 ـ 1800)، حيث يكتشف هيغل أنّ «الإلهي هو حياة محض» (das Göttliche reines Leben ist) (هيغل أعمال 1 (1798/ 1800): 372) وأنّ «الحياة المحض وجود» (reines Leben ist Sein) (نفسه: 371) و«أنّ المصالحة والوجود لهما نفس الدلالة»[5] (نفسه: 251) ولذلك هو يخلص

---

(1) نفسه: 119، هامش 46.

(2) نفسه: 121.

(3) نفسه: 152-162.

(4) نفسه: 123.

(5) يقول هيغل (أعمال 1 (1797/1798: 251): «إنّ المصالحة والوجود لهما نفس الدلالة؛ وفي هذه القضية، تعبّر أداة الربط «هو» عن المصالحة بين الموضوع والمحمول - [عن] الوجود؛ فإنّ الوجود لا يمكن إلاّ أن يكون معتقَدًا فيه؛ إنّ الاعتقاد يفترض وجودًا ما مسبقًا؛ إنّه لذلك من التناقض أن نقول إنّه حتى يستطيع أن يعتقد ينبغي على المرء أن يقتنع قبلاً بالوجود».

إلى الأمر الكلي لبرنامج «الانطوثيولوجيا الرومانسية»، ألا وهو:

«أن نفكّر في الحياة المحضة تلك هي المهمة» (reines Leben zu denken ist die Aufgabe) (نفسه: 370).

لكنّ هيغل لم يكن يعرف مقامًا أصليًا للتفكير في الحياة سوى «اللغة الأصلية» (die eigentliche Sprache) للإنجيل، لذلك يقول:

«إنّ بداية إنجيل يوحنا يتضمّن سلسلة من الأطروحات التي تعبّر عن الإله والإلهي في لغة أكثر أصالة [من لغة التفكّر الحديثة]؛ إنّه لمن قبيل لغة التفكّر الأشد بساطة أن نقول: في البدء **كان** اللوغوس، واللوغوس **كان عند** الرب، والرب **كان** اللوغوس؛ وضمنه **كانت** الحياة. لكنّ هذه القضايا ليس لها سوى المظهر الخادع للأحكام، وذلك أنّ المحمولات ليست مفهومات، [أو] كليًا، كما تتضمّن العبارة التي من شأن تفكّر ما في أحكامها ضرورةً؛ بل المحمولات هي ذاتها من جديد الموجود، [و] الحيّ؛ وهكذا فإنّ التفكّر البسيط ليس بمقدوره أن يعبّر عن الروحي بالروح [. .] إنّ كل ما يُقال عن الإلهي في شكل التفكّر هو لا ـ معنى (widersinnig) [. .] ولذلك فإنّ هذه اللغة الموضوعية أكثر فأكثر لا تأخذ معنًى ووزنًا إلّا في روح القارئ [. .] إنّ الإله واللوغوس لا يتميّزان إلّا من حيث أنّ الأول هو المادة في شكل اللوغوس؛ إنّ اللوغوس ذاته هو عند الإله، إنّهما واحد». (نفسه: 373 ـ 374؛ ت.ف.ص 81 ـ 82).

إنّ الانطوثيولوجيا الرومانسية لدى هيغل الشاب قبل 1800 هي بذلك تقوم على: 1) أنّ «الوجود» هو «حياة»؛ 2) أنّ الإلهي هو موضوع الحياة؛ 3) أنّ لغة التفكّر ليس هي «اللغة الأصيلة» التي يمكن أن تعبّر عن الإلهي. إنّ المطلوب هو التعبير عن كل ذلك فلسفيًا في مهمة لا ينفصل فيه الانطولوجي عن الثيولوجي وانما هما في وحدة «انطوثيولوجية» سابقة[1].

(1) Taminiaux 1976: 24.

- إنّ في هذا السياق الدقيق علينا أن نقرأ نصًا مثل **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** - Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796)[1] أو مثل قصيدة إيلوزيس إلى هلدرلين - Eleusis. An Hölderlin (1796): إنّ النصّ الأول هو *تأسيس نظري للخطوط الكبرى للأنطولوجيا الرومانسية* التي سيعمل ثالوث توبنغن، كل على منوال يخصّه، على تحقيقها؛ أمّا النص الثاني فهو كتابة إبداعية تؤكّد أيّما تأكيد أنّ هيغل «الرومانسي» ليس شخصًا مفهوميًا، بل شخص تاريخي علينا أن نؤرّخ له وبه.

إنّ طرافة نصّ أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية لا تكمن في ما يوحي به عنوانه، لأنّ هذا العنوان قد صيغ تحت وحي المستقبل «النسقي» لظاهرة «المثالية الألمانية» التي فرضها هيغل على الفكر المعاصر، وليس انطلاقًا من البحث في الماضي الرومانسي لتلك المثالية. لذلك ما يهمّنا هنا هو إيضاحه بوصفه علامة نادرة على *المولد الرومانسي* للمثالية الألمانية متأوّلة هنا بوصفها البنية العليا لماهية الحداثة، وليس صيغة جنينية عن نسقها التأمّلي اللاحق.

فما هي ملامح «المولد الرومانسي» للحداثة لدى هيغل الشاب؟ - إنّه من أجل أنّ نصّ **أقدم برنامج**.. هو بخطّ هيغل، فلا أقلّ من اعتبار أنّه كان مؤمنًا

(1) يمكن اعتباره نصّ **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** بمثابة «البيان الرومانسي للفلسفة «كما بدت لثالوث توبنغن سنة 1796، هلدرلين وشيلنغ وهيغل. وذلك يعني أنّه نصّ جماعي وليس ملزمًا لأحد منهم دون الآخر. إنّه مفيد لفهم بداياتهم جميعًا. ولذلك فقط هو قد يساعدنا على فهم اختلافاتهم اللاحقة. وهكذا لا معنى للمحاولات المتنافسة في إثبات نسبة هذا النص إلى شيلنغ، وهي أطروحة روزنسفايغ Rosenzweig الذي اكتشف النص وسمّاه (1917)، والتي يدافع عنها اليوم شرّاح شيلنغ مثل تيليات Tilliette (ضمن كتابه **شيلنغ**، باريس: دار فران، 1970، ج.1، ص 112 وما بعدها) أوهلدرلين، وهي أطروحة صاغها باحث هو ويليام بوهم (Böhm) في عشرينات القرن 20 ، ضدّ أطروحة روزنسفايغ، أو هيغل، وهي أطروحة أطّو بوغلار Pöggeler، التي أعلنها سنة 1965 في مؤتمر حول هيغل، ونشرها سنة 1969 في دراسات هيغلية (Hegel-Studien)، أو حتى اعتبار النصّ «مجهول المؤلف»، وهي أطروحة دافع عنها دارس هيغليات ألماني كبير هو ديتر هانريش (Henrich) سنة 1969 أيضًا في مؤتمر آخر حول هيغل - . إنّ كل هذه التخريجات المتنافسة هي من طبيعة «تأريخية» ولا تمسّ في شيء «الأصل الرومانسي» لثالوث توبنغن، وهو قصدنا. عن مناقشة شاملة لهذه القضية انظر: Rivelaygue 1990: 211-252.

بشطر غير يسير من الأطروحات الرومانسية الأساسية لذلك النص. ونحن نجمّعها في الإحصاء التالي:

1 ـ «أنّ الفعل الأعلى للعقل، الذي يحيط بكلّ الأفكار، هو فعل استطيقي، وأنّ **الحقيقة والطيبة** لا تتآخيان إلّا في الجمال»؛ 2 ـ «أنّ على الفيلسوف أن يمتلك ملكة استطيقية مثل الشاعر تمامًا. فالبشر بلا حسّ استطيقي هم فلاسفتنا الحرفيون. إنّ فلسفة الروح إنّما هي فلسفة استطيقية. والمرء لا يمكن له أن يكون روحانيًّا في أيّ شيء، بل حتى لا يمكنه أن يتعقّل التاريخ ـ دون حسّ استطيقي»؛ 3 ـ «أنّ الشعر (die Poesie) إنّما يكتسب بذلك أهلية عليا، إنّه يصبح في النهاية، ما كان في البداية ـ **معلّم الإنسانية**؛ إذ لن يعود هناك فلسفة، ولا تاريخ، فن الإنشاد (Dichtkunst) وحده سيحيا بعد [موت] كل العلوم والفنون الأخرى»؛ 4 ـ «أنّ الجمهور ينبغي أن يكون له دين حسيّ (sinniliche Religion). وليس عامة الجمهور فحسب، بل الفيلسوف يحتاجه أيضًا. توحيد ـ آلهة العقل (Monotheismus der Vernunft) والقلب، وتعدد ـ آلهة الخيال والفن (Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst)، ذلك هو ما نحتاجه»؛ 5 ـ «أنّه ينبغي أن يكون لنا ميثولوجيا جديدة، لكنّ هذه الميثولوجيا ينبغي أن تبقى في خدمة الأفكار، إنّها ينبغي أن تصبح ميثولوجيا **العقل** (eine Mythologie der Vernunft)»؛ 6 ـ «أنّه ينبغي على الميثولوجيا أن تصبح فلسفية وعلى الشعب أن يصبح عقليًّا (und das Volk vernünftig)، وإنّه ينبغي على الفلسفة أن تصبح ميثولوجية، حتى تجعل الفلاسفة يحسّون»؛ 7 ـ «أنّ أيّ روح أسمى، تبعثه السماء، ينبغي أن يؤسس هذا الدين الجديد بيننا، الذي سيكون العمل الأكبر الأخير للإنسانية» (أعمال 1 (1797/1796): 235 ـ 236/ 141 ـ 143).

إنّ هذه الأطروحات الرومانسية لئن كان شيلنغ هو الذي سيهب حياته الفلسفية لتحقيقها، فإنّها ذات فعالية عالية في إيضاح الأصل الرومانسي الذي خرج منه هيغل الشاب[1]. وهو أصل إذا كان يتجذّر صراحة في «التحالف

(1) Rivelaygue 1990: 252.

فلسفة/شعر» الذي أقام عليه ف.شليغل برنامج الرومانسية الأولى في ألمانيا[1]، فهو يجد في قصيدة إيلوزيس المهداة إلى هلدرلين والمكتوبة في نفس السنة التي كُتب فيها أقدم برنامج نسقٍ للمثالية الألمانية، أي سنة 1796، تعبيرًا إبداعيًا طريفًا عنه.

ففي قصيدة **إلوزيس** نحن نعثر على تحقيق «شعري» لجملة الأطروحات «الفلسفية» التي أحصيناها في نصّ **أقدم برنامج**..: إنّه قصيد يبيّن إلى أيّ حدّ يمكن للشاعر أن يكون فيلسوفًا، وإلى أيّ حدّ يمكن للعقل أن يكون قوة استطيقية، وذلك بحثًا عن ميثولوجيا جديدة تجمع بين دين حسيّ وعقل ميثولوجي. إنّ قصيد إلوزيس هو إخراج رومانسي من جنس شعر هلدرلين، لمسألة «تجلّي الإلهي كما هو مدرك في الدين اليوناني»[2]: ينبجس القصيد من «السكون» (Ruhe) الأعمق، حيث «يسكن» (wohnt) الشاعر وحده، بعيدًا عن مشاغل «البشر/تجار» الموجود، ليعلن قائلًا «شكرًا لك، أنت محرّري، أيها الليل!»؛ هذا المعنى «الرومانسي» للوطن المختلط إلى حد التماهي بمعنى «اللاوطن» أو «الغربة» الباحثة عن آثار «الصديق» المفقود، في خضمّ «التوحّد» الأصلي،ـ هو مدخل قصيد إيلوزيس (هيغل، أعمال 1 (1796): 230 /123). عندئذ ينقلب القصيد إلى مناجاة بانثيوسية[3] هي مطية الشاعر للولوج إلى حضرة

(1) Thouard 2000: 48-50.

(2) Legros 1980: 76.

(3) يقول القصيد (هيغل، أعمال 1 (1796): 230-231/ 123):

«ترتفع عيناي إلى قبة السماء الخالدة
نحوك أنت، أيّها الكوكب الساطع في أحشاء الليل!
ومن كلّ الأماني، وكلّ الآمال
يتنزّل النسيان من أبديّتك؛
(فيضيع الإدراك في هذه الرؤية
وما سمّيته ملكي، يتبخّر،
فأهب نفسي إلى ما يخرج عن كلّ مقياس،
فأنا فيه، وأنا الكلّ، ولست إلاّ هو.

=

«الواحد» الذي هو «الكل»، تلك الحضرة التي ينحسر دونها الفكر ويعود «غريبًا»[1]، ولا يهيّئ مقامًا لها سوى «المخيلة»، تلك الملكة الرومانسية المكلّفة «بجعل الأبدي في متناول الحسّ» (Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige) (هيغل، نفسه: 231). ههنا يصبح «تأويل» أناشيد الآلهة وأمارات أعراسهم المتوعرة ممكنًا؛ ههنا، حيث يذكّر الشاعر بأنّ «الفكر لا يدرك بعدُ النفسَ/ التي، خارج الزمان والمكان، غارقةً في لعنة اللا نهاية، تنسى نفسها، ومن جديد إلى وعيها تعود.» (نفسه: 232). هذا المقام الذي يقع ما وراء الفكر، لا يعلم عنه البشر إلّا أنّهم يشعرون بـ «فقر الكلمات» (Worte Armut) التي تفسّره للآخرين، ولذلك فإنّ على «الذي نُذر» (der Geweihte) لهذا الأمر أن يشعر بأنّ كلّ كلام عنه هو «خطيئة» (Sünde) و«أن يمنع نفسه» من أن يكشف هذا السر لغير أهله، «للعقول الفقيرة» (ärmern Geistern)، حتى لا يصبح «المقدس» (das Heilige) «ألعوبة وبضاعة للسفسطائي» (Zum) Spielzeug und zur Ware) (des Sophisten) (نفسه).

إنّ جملة هذه الإيضاحات تكفي للوقوف على ملامح المولد الرومانسي لهيغل الشاب. والآن علينا أن نتساءل: إلى أيّ حد يمكن استثمارها في تخريج **الظاهرة الهيغلية** في أفق الفلسفة المعاصرة؟

= وبات الفكر العائد مغتربًا،
مرتعدًا من خشية الذي لا نهاية له، وقد أخذته الدهشة
فلا يدرك عمق هذه الرؤية.
إنّ الوهم يقرّب الأبديّ إلى إدراكنا
ويزوّجه صورًا وأشكالاً) - فأهلاً، بك
أيتها الأرواح الجليلة، والظلال العالية،
التي يشعّ الكمال من كواكبها !
لقد زال خوفه - وأنا أشعر أنّ أثير موطني،
هو الجدّ والبهاء الذي يحيط بكم».
- انظر الترجمة الفرنسية التي أعدّها كوستاس بابيوأنّو (Papaioannou 1962: 124).

(1) جاء في القرآن: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك، 4).

ـ لقد رأينا أنّ مولد المثالية الألمانية هو مولد رومانسي، وليس مجرّد توسيع لفلسفة الوعي الديكارتية. وحسب عبارة طوبيقية يقترحها رورتي، يمكن اعتبار «المثالية» (l'idéalisme) بعد الكانطية «شكلاً فلسفيًا من الرومانسية»، كما يمكن تأويل «النصّانية» (le textualisme) التي هيمنت في القرن العشرين (مثلًا لدى هيدغر ودريدا) بوصفها «رومانسية ما بعد فلسفية» (romantisme postphilosophique)[1].

كيف ينطبق هذا الرسم على هيغل بعد 1800؟

يقول رورتي: «لقد قرّر هيغل أن تكون الفلسفة تأمّلية بدلاً من تفكّرية، واستبدل اسم الأنا المتعالي بـ «المثال»، وبدأ يعامل معجم (vocabulary) العلم الغاليلي بوصفه لا يعدو أن يكون واحدًا من بين اثنيْ عشر [معجمًا] آخر اختار المثال أن يصف نفسه من خلاله. [..] وتحت غطاء الاختراع الكانطي لعلم أسمى يسمى «الفلسفة»، اخترع هيغل جنسًا أدبيًا يخلو من أيّ أثر للحجاج، لكنّه عنوَن نفسه على نحو استحواذي (obsessively) **نسق العلم** أو **علم المنطق** أو **موسوعة العلوم الفلسفية**»[2].

إنّ هيغل قد افتتح *أسلوبًا* جديدًا من الكتابة الفلسفية، لم يعد يبحث، كما فعل من قبله كانط أو لوك أو ديكارت، في طبيعة العقل الإنساني من حيث قدراته على تأمين إمكانية معرفة الطبيعة وفي حدود هذه المعرفة ونتائجها؛ إنّه لم يعد يتفلسف تحت وطأة الحدث الأكبر لعقلانية الحداثة، نعني الفيزياء الرياضية الغاليلية ـ النيوتونية، بل صار «متلفّتًا عن معرفة الطبيعة، عن ظاهرة العلم الجديد، نحو الفهم ـ الذاتي التاريخوي (historicist) والتعيين ـ الذاتي للموجودات الإنسانية [..] إنّ هيغل قد افتتح متوالية من القصص المتواشج (a sequence of overlapping stories) عن مجرى التاريخ الإنساني، متوالية تضمّ ماركس ونيتشه وهيدغر الثاني وفوكو»[3].

(1) نفسه.
(2) نفسه: 147 (عناوين كتب هيغل مذكورة بالألماني).
(3) نفسه: 224.

إنّ رورتي يفترض بذلك أنّ هيغل هو من دشّن الصيغة القارية من براديغم اللغة، وإنّه ضمن هذه الصيغة ينبغي أن نقرأ ليس فقط نيتشه الذي يمكن أن نعثر لديه على أوّل استثمار جذري للمنعرج اللغوي القاري ضدّ فلسفات الكوجيطو[1]، بل هيدغر نفسه الذي ظلّ يراهن على خطو خطوة خارج مدار الميتافيزيقا التي دخلت في مخاض اكتمالها، حسب تأويله، مع هيغل. ولكن ما هي ملامح هذه الصيغة القارية من براديغم اللغة التي افترعها هيغل، حسب رورتي، في **فينومينولوجيا الروح**؟ - يعلن رورتي أنّ «هيغل قد اخترع جنسا أدبيًا خلوًا من أيّ أثر من الحجاج»، إنّه تخلّى عن «المثال الكانطي عن الفلسفة - بوصفها - علمًا» و«ابتدع جنسًا أدبيًا جديدًا يبيّن للعيان نسبيّة دلالة اختيار [طريقة ما من] التعبير» وانتهى بذلك إلى بيان «أنّه يمكن أن يوجد نمط من المعقولية بلا حجاج (a kind of rationality without argumantation)، معقولية تعمل خارج حدود ما يسمّيه كُون «قالب الصناعة»، ضمن وجدٍ من الحرية الروحية»[2]؛ وبعبارة واحدة، إذا كان كانط بتمييزه الصارم بين لغة الذهن وبين لغة العقل العملي، وحكمه على «لغة الذهن» بأنّها وإن كانت لغة العلم فهي لا تعدو أن تكون *واحدة* فقط من طرق التعبير، قد فتح الخطوة الحاسمة نحو ثقافة عَلمانية (secular) ولكن غير علمية، فإنّ فضل هيغل هو إنضاج ثمرة هذه الثقافة الجديدة، نعني «الحسّ التاريخي (historical sens) بنسبية المبادئ وطرق التعبير في المكان والزمان، والحسّ الرومانسي (romantic sens) بأنّ كلّ شيء يمكن أن يتغيّر متى تكلّمنا بألفاظ جديدة»[3].

(1) في كتاب **الهُو - نفسه بما هو آخر** (Soi-même comme un autre) الذي صدر سنة 1990، ينبّه ريكور إلى أنّ نيتشه قد اعترض منذ حقبة **مولد التراجيديا اليونانية** على الأطروحة القاضية بأن تكون الفلسفة علما بالمعنى القوي للكلمة لصناعة مؤسّسة، وذلك في نطاق درس في الريطوريقا؛ فإنّ نيتشه يعيد أوهام الكوجيطو إلى «أوهام لغوية»، ويفترض ريكور أنّ نيتشه ربّما كان من القلائل الذين لمحوا الدور الخطير للغة في مسألة الذات (Ricoeur 1990: 22).

(2) نفسه: 148-149.

(3) نفسه: 149.

إنّ ملامح الصيغة القارية من براديغم اللغة الذي افترعه هيغل هي حسب رورتي ثلاثة: *جنس جديد من الكتابة الفلسفية*؛ و«معقولية بلا حجاج»؛ ومتوالية من القصص. إنّ أهمّية هذا التخريج تكمن في أنّه يحرّرنا من العنف المنطقاني الزاعم بأنّ نصوص الفلاسفة القاريين، نصوص هيغل أو هيدغر أو فوكو، هي كتابات خالية من كلّ حجّة، ومن ثمّة هي بلا معنى أو لا عقلانية؛ وذلك أنّ الفرق بين التقليديْن لا يعدو أن يكون حسب رورتي فرقًا أسلوبيًّا فحسب: التحليليون غرضهم هو «العثور على مشاكل مهمّة جديدة من أجل الحجاج عليها» (interesting new problems about which to argue)، في حين أنّ القاريين يتحفّزون إلى «حكاية قصص تاريخية حاسمة (telling sweeping historical stories)»[1].

إنّ طرافة هذا التخريج هي كونه يمكّننا من استبصار دقيق للفرق، المشكَل وغير المفروغ من البحث فيه إلى اليوم[2]، بين التقليديْن اللذيْن أخذا في التكوّن ثمّ في الهيمنة منذ مطلع القرن التاسع عشر، أحدهما يجد مصدره البعيد في نقد العقل المحض، وهو ما سُمّي بالتقليد *التحليلي*، أمّا الآخر فيستمدّ هذا المصدر من **فينومينولوجيا الروح**، وهو ما نُعت بالتقليد *القاريّ*[3].

هذا النحو من التأريخ للفكر الفلسفي المعاصر يمكّننا للتوّ من التمييز بين طريقة التقليد *القارّي* في مناقشة إشكالية الفلسفة الحديثة كما استقرّت مع المعالجة الكانطية، والتقليد التحليليّ الذي قام هو نفسه على طريقة أخرى ليس فقط في مناقشة كانط بل بخاصة في كتابة تاريخ الإشكالية التي يدور حولها نعني إشكالية الانتقال الصارم من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة[4]. إنّ خطأ التقليد التحليلي في الحكم على هيغل ـ وهذا ينطبق بنفس القدر على اعتراضات كارناب على

(1) نفسه: 227.

(2) Habermas 2001: 40، حيث ينبّه إلى ما يمتاز به التقليد الهرمينوطيقي عن التقليد التحليلي من اضطلاع أساسي بمسألة «الحداثة» التي ظهرت حسب عبارة مع هيغل وصارت مع هيدغر تتخلّل كل مدى الفلسفة.

(3) Rorty 1982: 92.

(4) نفسه: xxi، 27.

هيدغر - يكمن، حسب رورتي، كما يظهر لدى رايشنباخ (Reichenbach) في تأريخه للفلسفة التحليلية ضمن كتابه **نشأة الفلسفة العلمية** (1951)، في أنّه يحاسبه من وجهة نظر إشكالية لم يفكّر بها أصلاً، فلا يرى من معنى لفلسفة هيغل سوى كونها قد حاولت أن تجيب عن سؤال *نظرية المعرفة* عن شروط وطبيعة المعرفة العلمية وحدودها، ولم تفلح[1]. والحال أنّ هيغل ينتمي إلى شكل آخر من الكتابة الفلسفية لم يعد يفكّر بالسؤال عن حدود العقل وانما بالكيفيّة التي «نعرض» بها القصّة الكلّية للعقل الغربي.

لم يعد هيغل يحدّق بالحقيقة بوصفها «علاقة عموديّة بين التمثّلات وما هو متمثَّل»، بل هو «يفكّر في الحقيقة بشكل أفقيّ - بوصفها إعادة التأويل العليا لإعادة التأويل التي لأسلافنا لإعادة تأويل أسلافهم..»[2]. هذا النحو من التحديق من زاوية ضرب من تاريخ الحقيقة هو حسب رورتي علامة على مولد نظرة طريفة إلى ماهية الفلسفة هي النظرة *التاريخوية* (Historicisme)[3]. ورأس الأمر في *التاريخوية* هو اعتبار «زماننا» (our time) هو زاوية «نظرنا (our view) إلى العصور السابقة»[4]، وهو ما كان هيغل قد عبّر عنه على طريقته حين حدّد الفلسفة بأنّها «زمانها (ihre Zeit) مدركًا في الفكر»[5] **(أعمال 7 ص 26)**. إنّ نكتة الإشكال في الموقف التاريخوي هو أنّه مؤسّس، حسب عبارة رورتي،على نحو من «تزمين المعقولية» (temporalization of rationality) هو «الخطوة الوحيدة الحاسمة» على طريق «الارتياب» من الفلسفة التقليدية[6]. - مع هيغل إذن نحن

---

(1) نفسه: 224.

(2) Rorty 1982: 92.

(3) نفسه: xli، 3، 16، 94، 149، 173-174، 226.

(4) نفسه: xl.

(5) عبارة هيغل هي (أعمال 7 ص 26): «إنّ ما هو (was ist) مطلوب أن يُتصوَّر، هو مهمّة الفلسفة، وذلك أنّ ما هو، هو العقل. وفيما يخصّ الفرد، فإنّ كلًّا على كلّ حال ابن عصره؛ كذلك فإنّ الفلسفة أيضًا عصرها في الفكر مدرَكًا».

(6) Rorty 1982: xl.

نمرّ من النطاق الكلاسيكيّ لنظرية المعرفة إلى الأفق المعاصر للتاريخوية. إنّ ما تثيره النظرة التاريخوية من مخاوف لدى كلّ من واصل التفلسف بأدوات نظرية المعرفة هو النموذج الهيغلي الذي ضبطه في **فينومينولوجيا الروح**، أي هذا الجنس الجديد من الكتابة الفلسفية التي تتّخذ من *القصص الفينومينولوجي* هيئته الخاصة؛ إنّه في هذا السياق المخصوص تتمّ معاداة كلّ من حاول أن يتّخذ من التاريخوية بنية داخلية لإشكاليته مثل ماركس ونيتشه وهيدغر وفوكو وكون (Kuhn)[1].

ولكن كيف ننزّل هذا التأويل «الرومانسي» للهيغلية في ضوء المناظرة «الرومانسية المضادّة» التي دأب عليها هيغل مع أطروحات الرومانسيين منذ نقد شيلنغ الصامت سنة 1807 في تصدير **فينومينولوجيا الروح** إلى مراجعة 1828 حول مؤلفات سولجار (Solger)؟

ـ إنّ الافتراض الذي يقودنا هو أنّ «السجال» (Polemik)[2] الهيغلي مع الرومانسيين لا يطال على كل حال أسس الرومانسية بل فقط «ممثّليها والمتكلّمين باسمها» (seine Repräsentanten und Sprecher) (أعمال 3 (1807): 127/66)[3]، ولذلك يجدر بنا الحديث بدلاً من ذلك عن «مجاوزة تأمّلية» لرومانسية الشعراء (مثل الأخوين شليغل خاصة)، كما تبدو من محاولات «تفلسف طبيعي» (ein natürliches Philosophieren)[4] (نفسه: 124/64)، ـ هو لئن كان قد وجد

(1) نفسه: xli، 226.

(2) يستعمل هيغل عبارة «السجال» (Polemik) مثلاً في **الاستطيقا** لوصف مناقشة ف. شليغل مع «النقد الفني» السابق عليه (أعمال 13 (1820-1829): 92 / ج1، ص97)

(3) قارن: Vieillard-Baron 1983: 198-199. حيث يشير الكاتب إلى أنّ «النقد الذي وجّهه هيغل في تصدير فينومينولوجيا الروح للرومانسيين» لئن كان ينطبق في شيء منه على معنى «السحر» لدى ف. شليغل فهو لا ينطبق على «المثالية السحرية» التي طوّرها نوفاليس بوصفها، كما يقول أحد شرّاحه، «الميتافيزيقا نفسها وقد صارت شعرًا (la métaphysique même devenue poésie)».

(4) يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 63-64/ 124): «إنّه ليس من دواعي السرور أن نلاحظ أنّ اللاّمعرفة والفضاضة التي لا شكل لها ولا طعم، غير القادرة على أن تثبّت تفكيرها على قضية مجرّدة واحدة، فضلاً عن أن تثبّته على الاتّساق بين [قضايا] كثيرة، تؤكّد (versichert) تارة أنّها الحرية والتسامح في التفكير، وطورًا أنّها عبقرية (Genialität). إنّ هذه الأخيرة، مثلما هو الحال الآن في الفلسفة، قد شاعت كما نعلم =

جذوره وإمكانه في *فلسفة الأنا* كما عرضها فيشته في **مذهب العلم**، فهو لم يتخطّ في أفضل أحواله، حسب عبارة هيغل في **دروس الاستطيقا**، حدود «النقد» بمعناه الفني (أعمال 13 (1820 ـ 1929): 92/ ج1، ص97)، ـ وذلك باسم «الفلسفة الأصيلة» (eigentliche Philosophie) (أعمال 3 (1807): 124/63)، أي تلك «الفلسفة التأمّلية» التي «تجاوزت»، أي تملّكت وتحرّرت من، إشكالية الأنا = أنا الفيشتية و«فلسفة الطبيعة» الشيلنغية معًا، وذلك في صيغة «منطق المفهوم».

إنّ ما ينقده هيغل في آخر تصدير **فينومينولوجيا الروح** ليس المنبت الرومانسي الذي تعلّم فيه منذ 1793/1792 كيفية مناظرة الكانطية بواسطة التجربة المسيحية الأصلية، بل الفهم «العامي» للرومانسية، من جهة ما هو ارتداد بها إلى «شعر» ليس بشعر بل هو «نثر مبتذل» و«كلام مهووس» و«فكر حدسي وشعري» و«تركيبات اعتباطية» و«تصاوير لا هي شعر ولا هي فلسفة»؛ هذه الوصوف لا تنطبق على أيّ من الرومانسيين المؤسسين، وإلّا لكانت تنطبق على هلدرلين وشيلنغ، بل وعلى هيغل نفسه الذي يختم كتاب 1807 بمقطع من قصيد رومانسي لشيلر[1]

= أوّل الأمر في الشعر (Poésie) أيضًا؛ ولكن بدلاً من الشعر، وإذا كان لإنتاج هذه العبقرية من معنى، هو قد خلق نثرًا مبتذلاً أو، إذا ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، كلامًا مهووسًا. هكذا يحمل الآن إلى السوق تفلسف طبيعي، يعتبر نفسه أكبر من المفهوم وبخلوّه منه فكرًا حدسيًا وشعريًا، تركيبات (Kombinationen) اعتباطية لمخيّلة اختلّ نظامها بسبب التفكير فحسب - تصاوير (Gebilde) لا هي لحم ولا سمك، لا شعر ولا فلسفة».

(1) يقول المقطع:

«من كأس ملكوت الأرواح هذا
يضّاعد إليه زبدُ لانهايته»

- هذا المقطع اقتطفه هيغل وغيّر أبياته قليلًا من قصيد لشيلر (Schiller) بعنوان «الصداقة» (Die Freundschaft) وجعله خاتمة **فينومينولوجيا الروح**، وهو بذلك يشهد أيّما شهادة على أنّ هيغل لم يبرح كثيرًا الموضع «الرومانسي» الذي كتب عنده ذات يوم سنة 1796 قصيدة «إيلوزيس» (Eleusis) التي أهداها يومئذ إلى هلدرلين، هلدرلين الذي يسطع بغيابه في كتابات النضج. يقول القصيد (ذكره Labarrière/ Jarczyk 1993: 695، هامش 4) في صيغته الأصلية لدى شيلر:

«بلا خليل، كان جبّار السماوات،
وفي نفسه شيء من الوحشة - فخلق الأرواح =

(أعمال 3 (1807): 591 / 695). ـ فإنّ الحجة الأساسية التي يستند إليها هيغل في نقده لهذا الفهم العامي للرومانسية هي تحديدًا ادّعاءُ أن تكون «أكبر من المفهوم» (zu gut für den Begriff) والاكتفاء بالاهتداء بـ «العقل السليم» (gesunder Menschenverstand) بوصفه «الطريق الملكية نحو العلم» (königlicher Weg zur Wissenschaft) (أعمال 3 (1807): 126/65). والحال أنّ هذه الخصم ليس «الرومانسية» التي تربّى عليها ثالوث توبنغن، بل صيغة *عامية* عنها.

ولذلك فإنّ أفضل موضع يمكن التعويل عليه في تخريج «مجاوزة» هيغل لرومانسيته الأولى، بل قل كيفية *تخريج الخطوط لأساسية للرومانسية التأمّلية*، هو كتابات هيغل في **الاستطيقا**، بما في ذلك مراجعة 1828 لمؤلفات سولجار.

ففي **دروس في الاستطيقا**، نحن نعثر على ما يلي:

1ـ أنّ «التهكم» الرومانسي، كما صاغه ف. شليغل وأخذ به لاحقون مثل سولجار (Solger)، لا يرتقي إلى المطلب «التأمّلي» بل يبقى في حدود «النقد الفني»؛ 2 ـ أنّ «الأساس الأعمق» للتوجّه الرومانسي هو «فلسفة فيشته»، فلسفة «الأنا» الخالق لكل شيء والذي لا يرى في أيّ شيء إلّا نفسه؛ 3 ـ أنّ «التهكم» الرومانسي يؤدي إلى «سلبية تهكمية» تقوم على «إقرار لا جدوى العيني»، والتحول إلى «نفس مائتة من السأم»؛ تنتهي إلى «التدمير الذاتي» والتهكم من التهكم نفسه؛ 4 ـ أنّ أعمال سولجار تشكّل الحالة الرومانسية التي أفلحت في الارتقاء إلى «السلبية المطلقة واللا متناهية» ومن ثمة إلى الملامح الأولى لما يمكن أن يكون «رومانسية تأمّلية».

= مرايا فرح لغبطة نفسه -!
إنّ الموجود الأسنى لم يجد على الحقيقة ندًّا،
ومن كأس الملكوت الأكمل للنفوس
يرتفع إليه زبد - اللانهاية»

خاتمة

أجل، إنّ هيغل ينبّه صراحة، في تصدير **المنطق الذاتي** سنة 1816، إلى أنّ «عرض» (Darstellung) الحقيقة ليس «قصصًا» (Erzählung) (هيغل **أعمال 6** ص260؛ ت. ف. ص51)[1]، وهو يميّز بشكل جوهريّ، بين التأريخ (die Historie) الذي هو مقام «التمثيل» والذي يقتصر همّه على *القصص*، وبين ما يسمّيه «تاريخ (die Geschichte) الشخص الآخذ في الثقافة بذاته»[2] (هيغل **أعمال 6**: 260؛ ت. ف. ص51). وهو يفترض أنّ التأريخ يبقى في نطاق القصص، في حين أنّ همّ التاريخ - وهو هنا همّ الفلسفة نفسها - هو الحقيقة، وأنّ هذا النحو من التواشج بين الحقيقة والتاريخ هو، كما أشار إليه في خاتمة **فينومينولوجيا الروح** بعبارة «التاريخ المتصوّر» (die begriffene Geschichte)، «تاريخ الروح» (Geschichte des Geistes) و«تاريخ العالم» (Weltgeschichte) في آن (هيغل **أعمال 3** ص 591، 157، 225؛ ت. ف. ص 695، 230، 300 - 301).

لكنّ ذلك ليس سوى *عارض خطابي* على صعوبة بنيوية في كتابات هيغل. ربّ صعوبة تكمن في كونه يكتب بشكل «رومانسي»، ولكنه يفكّر بشكل «تأمّلي» أو ما بعد رومانسي. لذلك يجدر بنا أن نضع مزاعم «العلمية» (Wissenschaftlichkeit) لدى هيغل خارج المدار، وأن نقف فقط عند الفعالية «التشكيلية» (plastique) التي يعتمدها، كما بيّنت ذلك على نحو طريف أطروحة كاترين مالابو مؤخرًا[3].

---

(1) يقول هيغل (**أعمال 6**: 260؛ ت.ف.ص51): «إنّه ما كان ينبغي للفلسفة أن تكون قصصًا للذي يحدث (geschieht)، وانما معرفةً بالذي هو حقّ في ذلك وإنّه انطلاقًا من *الحقّ* إنما ينبغي أن تتصوّر الذي هو في القصص يظهر بوصفه حدوثًا (Geschehen) محضًا» - . نحن نجد أنّ غرايش (Greisch 1994: 78-79، مع هامش ص 79) قد ربط على نحو طريف بين قولة هيغل هذه وبين جهتين حاسمتين هنا: من جهة البذرة الأولى لهذا التنبيه لدى أفلاطون، حيث يمنعنا من «أن نقصّ القصص» عن الوجود (**السفسطائي** 242)، ومن جهة المعاودة الهيدغرية لعين الأمر في تمييز «القول في الوجود» (onto *logie*) عن سرد «نشأة الموجود» (onto *génie*).

(2) عبارة هيغل هي (أعمال 6، ص260):

« [..] *Geschichte* des bildenden Individuums».

(3) Malabou 1996: 22-26.

إنّه بذلك فقط يصبح هيغل «معاصرًا» لنا على نحو حاد وذلك يعني مضطلعًا سلفًا بنكتة الإشكال في الفلسفة القارية المعاصرة، نعني بالسؤال الفلسفي عن الحداثة في ضوء الانتقال المتعدد الوجوه من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة. ـ وهو مطلب خرّجه هابرماس على نحو حاسم ضمن كتابه الكبير **الخطاب الفلسفيّ في الحداثة**[1]. إنّ هابرماس قد افترض أنّ هيغل «قد كان أوّل فيلسوف طوّر بوضوح تامّ مفهومًا عن الحداثة؛ وإنّه من أجل ذلك ينبغي علينا أن نعود إليه حتى نفهم الدلالة التي كانت للعلاقة الداخلية بين الحداثة والمعقولية»[2]. إنّ وجاهة التشخيص الهابرماسي للمنزلة الريادية لهيغل في تدبير مفهوم الحداثة هي أنّه يمكّننا من التوفّر على إيضاح دقيق ومتّسق ليس فقط لطبيعة *الصعوبة* التي استبصرها هيغل في المقام الفلسفيّ الذي تركه كانط، بل وأيضًا لنوعيّة التوجّه الذي اتّبعه في معالجة تلك الصعوبة. فأمّا تلك الصعوبة فهي تتعلّق بالحدود الداخليّة التي تنخر *العقل التنويريّ* من حيث هو عقل يجد في «فلسفة ـ التفكّر [القائمة على] الذاتية» (Reflexionsphilosophie der Subjektivität) (هيغل **أعمال 2**: 287) نموذجه الخاص. وأمّا التوجّه الذي استنّه هيغل، وبقي حسب هابرماس بلا تغيّر من ماركس إلى نيتشه وهيدغر، ومن لاكان إلى فوكو ودريدا، فهو الانصراف منذ وقت مبكّر (1802) إلى نقد *العقل التنويري*، بوصفه «عقلاً يتأسّس ضمن مبدأ الذاتية»[3]. وهو نقد يبدو أنّه حوّل من *دلالة النقد* نفسها تحويلاً طريفًا، من الاستنباط *المتعالي* للإمكان النظري للعقل/الذات إلى إرساء نمط مستحدث من تدبير معنى العقل ليست *الجدلية* سوى أحد التعابير الأساسية عنه. ولئن كان هابرماس قد ركّز اهتمامه خاصة على هيغل الشاب الذي يعتبره قد شارف على عتبة التوفّر على بلورة دقيقة لمقدّمات «عقل تواصلي»، خاصةً في

(1) Habermas 1985 : 27-60.

(2) Habermas 1985 : 5.

(3) Habermas 1985 : 67.

فلسفة ـ *الواقع* (Realphilosophie) في دروس إيينا (1803/1804 و1805/1806)، لكنّه أحجم عن اتّباع هذه الطريق[1]، فنحن *نعمّم افتراض هابرماس* حتى يشمل كلّ كتابات هيغل، فهي عندنا تستندّ إلى خطّة واحدة هي إرساء ضرب من *تاريخ المفهوم* أو من *القصص* التأمّلي كوسيلة وحيدة لمجاوزة الصعوبة الداخلية للعقل/ الذات. إنّ **فينومينولوجيا الروح** مثلها مثل **علم المنطق** أو **الاستطيقا** ضروب أصيلة من القصص التأمّلي، أي من الكتابة الفلسفية التي لم يكن كانط ليبصر بصلاحيتها إلّا على نحو منحسر كما فعل في الفصل الأخير من كتاب 1781 بعنوان «تاريخ العقل المحض» (كانط، ط. أك. III، 550).

---

(1) Habermas 1985: 36-37؛ 1968: 163-165. يفترض هابرماس أنّ دروس إيينا (1803/1804 و1805/ 1806) ليست صيغة أوّلية من **فينومينولوجيا الروح** بل هي تنطوي على جدّة خاصة، وذلك أنّ هيغل لئن كان موضوع بحثه في هذه الدروس هو وصف مسار الروح فإنّه أسّس بحثه على «نسقيّة أصيلة تخلّى عنها لاحقًا»، تتمثّل في بلورة إشكالية الروح على أساس تواشج طريف بين اللغة والعمل والعلاقة الإيتيقية. يقول هابرماس: «إنّ تجذير أطروحتي يمكن أن يأخذ هذا الإيقاع: ليس الروح ضمن الحركة المطلقة للتفكّر ذاته هو الذي يتجلّى، من بين أشياء أخرى، ضمن اللغة والعمل والعلاقة الإيتيقية، وإنما وحده التواشج الجدلي بين الترميز اللغوي والعمل والفعل المتبادل هو الذي يعيّن مفهوم الروح». (1968: 164). وهابرماس يعتمد هنا على بعض التصريحات الطريفة لهيغل الشاب مثل هذا التصريح الرومانسي: «إنّ فكرة الكيان الذي من شأن الوعي هو الذاكرة، وإنّ كيانه ذاته هو اللغة» (ذكره هابرماس (1968: 183) .
- عن التخريج الهيغلي لمسألة اللغة في فلسفة الروح الأخيرة في حقبة إيينا را: هيغل 1805: 15 وما بعدها؛ وكذلك المناقشة التي عقدها تامينيو لأطروحة هابرماس: Taminiaux 1976: 100-102.

ثبت بيبليوغرافي:

I ـ مصادر:

1) Hegel, G. W.F., (1972-1973) «Le fragment de Tüingen», in: LEGROS, Robert (1980), *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. En appendice: Le Fragment de Tübingen (Bruxelles: Editions Ousia): 260-297.

2) ———, (1793-1796), *Fragments de la période de Berne (1793-1796)*. Traduction par Robert Legros et Fabienne Verstraeten (Paris: Vrin, 1987).

3) ———,(1828), *L'ironie romantique*. Compte rendu des Ecrits posthumes et correspondance de Solger. Traduction, introduction et annotation par Jeffrey Reid (Paris: Vrin, 1997).

4) ———, *Werke in zwanig Bänden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

5) ———, *Premiers écrits* (Francfort 1797-1800). Textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré (Paris: Vrin, 1997).

6) Kant, Emmanuel (1790), *Critique de la faculté de juger*. Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean-Marie Vaysse (Paris: Gallimard/Coll. Folio/Essais, 1985).

II ـ مراجع:

7) Brion, Marcel (1983), «Höderlin et ses Dieux», in: *Les Etudes philosophiques*, n° 1 (1983): 1-10.

8) Colette, Jacques (1983) , «Art, mystique et négativité: K.W.F. Solger», in: *Les Etudes philosophiques*, n° 1 (1983) 69-86.

9) Gadamer, H.-G., (1965, 2é édition), *Vérité et méthode*. Trad. Partielle par E. Sabre (Paris: Seuil, 1976).

10) Gustorf, Georges (1983), «Médecine romantique», in: *Les Etudes philosophiques*, n° 1 (1983): 11-23.

11) Habermas, J. (1968), «Travail et interaction. Remarques sur la «philosophie de l'esprit» de Hegel à Iéna», in: *La technique et la science comme «idéologie»*. Traduit de l'allemand par J.-R. Ladmiral (Paris: Gallimard, 1968): 163-211.

12) ——— (1985), *Le discours philosophique de la modernité*. Douze conférences. Traduit de l'allemand par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Paris: Gallimard).

13) ——— (2001), *Vérité et justification.* Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard).

14) Janicaud, Dominique (1975), *Hegel et le destin de la Grèce* (Paris: Vrin).

15) LEGROS, Robert (1980), *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique.* En appendice: Le Fragment de Tübingen (Bruxelles: Editions Ousia).

16) Lyotard, Jean-Franois, *La condition postmoderne,* Paris, Minuit, 1979.

17) Malabou, Catherine (1996), *L'avenir de Hegel.* Plasticité, temporalité, Dialectique (Paris: Vrin).

18) Malter, Rudolf (1978), «L'ironie comme véritable essence de l'art. L'explication théorique par Solger «de la façon romantique d'appréhender le monde» dans le dialogue *Erwin*», in: *Les Études philosophiques,* n° 2 (1978) 170-171.

19) Marquet, Jean-François (1983), «Chaos et culture dans les philosophies du romantisme allemand», in: *Les Etudes philosophiques,* n° 1 (1983): 53-68.

20) Nancy, Jean-Luc (1983), «La joie d'Hypérion», in: *Les Etudes philosophiques,* n° 2 (1983): 177-194.

21) Papaioannou, Kostas (1962), *Hegel* (Paris: Editions Seghers/Coll. Agora).

22) Ricoeur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil).

23) Rivelaygue, J. (1990), *Leçons de métaphysique allemande.* Tome I. De Leibniz à Hegel (Paris: Grasset).

24) Rivelaygue, Jacques (1969), «Le phénomène romantique en philosophie», in: *Les Etudes philosophiques,* n° 2 Avril-Juin (1969): 187-198.

25) Rorty, Richard (1979), *L'homme spéculaire* (titre original: *Philosophy and the Mirror of Nature*). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris: Editions du Seuil, 1990).

26) ——— (1982), *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1980) (New York: Harvester Wheatsheaf). - Conséquences du pragmatisme. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris: Editions du Seuil, 1993).

27) Taminiaux , Jacques (1976), *Introduction à: Système de la vie* éthique (Paris: Payot): 1-104.

28) ——— (1977), «Le Langage selon les écrits hégéliens d'Iéna», in: Le regard et l'excédent (La Haye: Martinus Nijhoff): 42-54.

29) Thouard, Denis (2000), «Friedrich Schlegel entre histoire de la poésie et critique de la philosophie», in: *Littérature,* n° 120- Décembre (2000): 45-58.

30) Vieillard-Baron, J.-L. (1983), «Microcosme et macrocosme chez Novalis», in: *Les Etudes philosophiques,* n° 2 (1983): 195-208.

31) Wittgenstein, Ludwig (1921), *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Fr. Par P. Klossowski (Paris: 1961).

32) Wohlfart, Günter (1984), *Denken der Sprache*. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel (Freiburg / München: Verlag Karl Alber).

الفصل الخامس
الانقلاب الهووي على الذات الحديثة
أو
هيغل والكتابة على ظهر الغرب
مدخل إلى كتاب فينومينولوجيا الروح

تقديم: التفلسف في عصر الهُويات

لا أحد من المتفلسفة اليوم لم يقف بوجه أو بآخر على أنّ المشهد الفلسفي العالمي قد انطبع بشكل سريع ومذهل بمسألة «الهوية»[1]، كأنّ الفيلسوف قد قبل في نهاية الأمر بدور موظّف هووي لدى الإنسانية، أو بصورة العرّاف «ما بعد الحديث» للهُويات. ولأوّل مرة لم يعد ممكنا أن نقرأ فيلسوفًا دون أن

(1) كلّ كتابات شارلز تايلور وبول ريكور وريتشارد رورتي وإدوارد سعيد وجملة الفكر ما بعد الكولونيالي. . . تدين براهنيتها وطرافتها إلى نقاش مباشر حول الهوية. وذلك دون أن نغفل أنّ كتابات أدورنو وليفناس ودريدا وفوكو إنّما يخترقها نقاش تحتي وسرّي وغير مباشر مع رهانات الانتماء والجذور الهووية وأشكال التذوّت وسياسات الذاكرة لم يعد يمكن تحاشي طرح الأسئلة عن خطورتها وعن دورها في تشكيل طروحاتهم الفلسفية. - ونحن نكتفي بالإشارة تخصيصًا إلى شارلز تايلور الذي يعود له الفضل في بلورة أوّل تكريس فلسفي عالي الطراز لمفهوم «الهوية» وتحويله إلى أداة فهم للأزمنة الحديثة بوصفها تجربة تاريخية ذات ملامح هووية قابلة للوصف والنقد. ولكن أيضًا إلى أعمال أخرى ذات أهمّية كبيرة مثل كتابات رورتي وريكور. را: تايلور 1989.

نتساءل عن طبيعة الأفق الأخلاقي الذي يقترحه علينا في معركة الانتماء إلى أنفسنا الجديدة وخاصة المستجدّة، تحت وقع إحساس فظيع بأنّ العالم يتغيّر بلا رجعة.

لكنّ الداعي إلى القلق هنا هو الشعور بأنّ سردية أنفسنا التي عوّلنا عليها إلى حدّ الآن قد فقدت شطرًا كبيرًا من صلاحيتها، وذلك دون التوفّر بعدُ على بديل وجودي مناسب عنها[1].

فهل دخلنا حقًّا في أفق براديغم جديد هو «براديغم الهوية»؟ ومن ثمّ أنّ كلّ قراءة فلسفية اليوم هي في سرّها لا تعدو أن تكون قراءة «هُووية»؟

إنّ من يتصفّح كتابات الجيل الأخير من المدافعين عن مشروعية الحداثة، مثل تايلور وورتي، أو ريكور وهابرماس، ـ إنّما ينتبه للتوّ إلى أنّ الهاجس الرئيس للفترة الأخيرة من الفلسفة المعاصرة، وذلك على نحو خفي تارة وصريح تارة أخرى، وتحت معاجم حجاجية وسردية مختلفة، هو **هاجس هووي** لا مُشاحّة فيه. إنّ الأمر يتعلق في كل مرة بترتيب شروط تأريخ جيّدة لتجربة الذات الحديثة، وتوفير سردية أكثر ملاءمة لتخريج فهمها لنفسها. إنّ الحداثة اليوم قد أصبحت، فجأةً، مشكلاً هوويًا في المقام الأول، بحيث أنّ ما تطرحه من تحدّيات لم تعد تتعلّق راهنًا إلّا بكيفية سردها والانتماء إلى أفقها والسلوك إزاء النمط الشخصي أو الذاتي الذي اخترعته.

فجأةً، بدأنا نكتشف أنّ وعد المحدثين الأكبر إنّما كان بلورة مشروع ذات كونية، تصبو إلى استئناف التشريع الروحي للإنسانية جمعاء، وذلك يعني بالنسبة إلينا بلورة مشروع «ذات بلا هوية». ونعني بذلك بناء ذات حرّة بشكل جذري، ليس فقط لم تعد تستمدّ قوامها من أيّ شيء خارج عنها، كما كان «جوهر» القدامى، بل نجحت في أن تكون بنية لمعنى العالم الذي تعيش فيه بقدر ما تعرفه وتنشئه بقدر ما تستعمله. وهي «بلا هوية» لأنّ فكر «الأزمنة الجديدة» هو

(1) قارن: ليوتار 1978.

بالأساس شكٌ منهجي في كلّ شكل من الوصاية على فهمنا لأنفسنا، أي في كلّ شكل من الانتماء المعدّ لنا سلفًا. وبعبارة واحدة: إنّ المحدثين قد وعدونا ببلورة «ذاتية» بلا أحكام مسبقة حول «من» تكون. وذلك يعني أنّ ديكارت، فيلسوف الأزمنة الجديدة، هو في سرّه لم يفشل، كما افترض ريكور، في طرح السؤال «من؟» مستعيضًا عنه بالسؤال «ماذا؟»، بل هو كان يقصد بوجه ما إلى تعطيل السؤال «من؟» في أفق العقل البشري وتحويله إلى ورشة كونية بلا توقيع.

ويمكن اعتبار كانط فيلسوف الذاتية الأخير[1]. وهذه كانت البضاعة الأخلاقية لأوروبا حين كانت تتهيّأ لتشكيل الدول القومية التي تحوّلت إلى الإمبراطوريات المعاصرة منذ حوالي مائتيْ عام.

لكنّ المستقبل لم يعد كما كان. هذا الوعد بإرساء «ذات بلا هوية» قد عرف بفعل الحركة الرومانسية تبيئة فنّية وأخلاقية جذرية تحوّل معها إلى عمل سردي واسع على «روح الشعب» بوصفه البنية الأصلية لأيّ دعوى ذاتية أصيلة. وللتوّ وقع اصطدام حادّ بين استعمالين لبرنامج الأزمنة الجديدة: إمّا **التنوير**، أي مواصلة تأسيس الذات على مكاسبها العلمية والمدنية الحديثة، بهدف بلورة المواطن الجمهوري الحر والنشط، في مجتمع سياسي مؤسس على جهاز حقوقي كوني، وإمّا **الرومانسية**، أي استئناف البدء الروحي للشعب الذي ننتمي إليه كجماعة ذات توقيع خاص، وتحويله إلى سردية هووية هي الأفق الوحيد لفهم أنفسنا.

وهذه خصومة يبدو أنّها قد عرفت مع السجال الهووي بين الليبراليين والجماعويين[2] للفلسفة الراهنة شبابًا جديدًا.

هنا بالتحديد علينا أن نعود إلى **هيغل**. فما موقع هيغل في هذا الأفق الهووي الراهن للفلسفة الغربية؟

---

(1) هابرماس 1984.

(2) صندال 1982/ 1998. إلى جانب ألسداير ماكنتاير وميكائيل فالزر.

لكوننا «ما بعد هيغليين»، فإنّ فهمنا لموقع هيغل هو مشروط بفهمنا لموقعنا داخل أفق العلاقة معه. هذا «الما بعد» معطى طوبيقي علينا أخذه في الاعتبار. ونحن نفترض هنا أنّه يعود بالأساس إلى موقف **سردي**: من هو هيغل «بالنسبة إلينا» (für uns) اليوم؟ هذا السؤال يرتدّ إلى الافتراض بأنّنا لا نلتقي مع هيغل في أيّ سياق نشاء، بل ضمن «وضعية تأويلية»(1) لأنفسنا، إمّا أن نعمل داخلها وبإزائها، وإمّا أن نستعيض عنها بعلاقة منهجية مصطنعة، أي خالية من أيّ معيارية ذاتية، مع هيغل منهجي «خارجي»، أي مقطوع عن كلّ سياق هووي، وليس فقط عن سياقنا نحن الذين نقرؤه وفقًا لنمط معيّن من الكتابة عن أنفسنا، بل عن سياقه هو كمقروء كان قد قرأ نفسه من الداخل، أي ضمن نمط عميق من الانتماء(2).

وهكذا إذا افترضنا أنّ «الحداثة» هي وعد «الأزمنة الجديدة» ببلورة مشروع «ذات بلا هوية»، أي ذات كونية بلا تراث هووي مغلق يحكم فهمها لنفسها سلفًا؛ وإذا افترضنا أنّ الجيل الأخير من مستصلحي روح الحداثة لم يفعل سوى اقتراح سرديات هووية بلا روح كونية أصيلة، فإنّه يبدو لنا أنّ موقع هيغل يمتاز بطرافة خاصة، لأنّه بقدر ما حاول أن يقوم **بتجذير** ما ـ بعد ـ تنويري للتملّك الرومانسي لإشكالية الأنا الحديثة، من خلال مقولة «الروح»، هو قد **استبق** بشكل مثير خطر **الانزلاق الهووي** للعقل السردي لكتّاب ما بعد الحداثة، من خلال محاولته العتيدة والمريرة لبلورة فهم ما ـ بعد ـ هُووي لمعنى «الكلّي»(3). وعلى الأغلب يظلّ هيغل إلى الآن صاحب أكبر ورشة ميتافيزيقية لاختراع الوسائل

---

(1) عن مصطلح «الوضعية التأويلية»، راجع: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**. ترجمه عن الألماني د. فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2011) الفقرة 45، ص 232.

(2) يقول هيغل: «إنّه ينبغي دومًا أن نميّز الجمهور (das Publikum) عن أولئك الذين يتصرّفون بوصفهم ممثّليه والمتكلّمين باسمه. [. .] فإذا كان هو بطبيته يحمّل نفسه على الأرجح مسؤوليةَ أنّ كتابةً فلسفية ما لا تقول له شيئًا، فإنّ هؤلاء، على العكس من ذلك، على يقين من كفاءتهم، هم يحمّلون المؤلّف الذنبَ كلّ الذنب». (هيغل 1807: 66-127/67-128).

(3) من أوّل الذين انتبهوا إلى طرافة التأويل الذي اقترحه هيغل عن الحداثة بناءً على مسائل الهوية، علينا أن نذكر: هابرماس 1968 وتايلور 1979.

الفلسفية لإرساء فهم كوني لمسألة الهوية يكون قادرًا على تحويل العلاقة مع كلّ أشكال الآخر إلى تناقض داخلي في صلب أنفسنا، ومن ثمّ إلى «نزاع اعتراف» داخلي مع مستطاع مصادر أنفسنا وليس خطرًا مجرّدًا أو قدرًا خارجيًا أحمقًا. وقد نفرض أنّ فلاسفة الهوية الجماعويين (صندال، تايلور، ريكور...) لم يفعلوا منذ ثلاثين سنة تقريبًا سوى إعادة تملّك الوضعية الفينومينولوجية التي بناها هيغل من أجل سلوك ذاتي حرّ وموجب بشكل كوني. ولكنّ هؤلاء الفلاسفة الهوويين لم يكونوا في مستوى التحدي الذي رفعه هيغل أمامهم، فتخلّوا عن حلم «الكونية» وعوّضوه بمكر سردي كاستعمال كلبي أو خجول لنتائج المنعرج اللغوي.

ونحن نطمح إلى امتحان هذه **القراءة** «ما ـ بعد ـ الهُووية» (post-identitaire) لهيغل من خلال الأسئلة الثلاثة التالية:

أوّلاً ـ بأيّ معنى يمكننا قراءة فلسفة الوعي التي طرحتها الأزمنة الجديدة، كما عرضها هيغل في الفصول الخمسة الأولى من كتاب 1807 **فينومينولوجيا الروح**(1)، بوصفها مشروعًا يهدف إلى إرساء «**ذات بلا هوية**»؟

ثانيًا ـ من هي «نحن» في عبارة هيغل الشهيرة «**بالنسبة إلينا**» (*für uns*)؟ أو إلى أيّ حدّ يمكننا قراءة «النحن» الهيغلية بوصفها **ضميرًا سرديًا للحداثة**؟

ثالثًا ـ بأيّ وجه لا يعني التفلسف «بعد هيغل» سوى التدرّب على **موقف ذاتي «ما ـ بعد ـ هووي»**، أي يريد أن يقف فيما أبعد من كلّ نقاش هووي حول ذواتنا، أو هل نجحت فكرة الحداثة فعلاً في الانتقال الكوني إلى عصر «ما بعد الروح» (أكان دينيًا أم قوميًا أو ثقافيًا)؟

1 ـ براديغم الوعي أو «الذات بلا هُوية»؟

ما هو «الوعي»؟ ـ يعرّفه هيغل في تصدير كتاب 1807 بكونه «الكيان

(1) سوف ترد جميع الإحالات على كتاب فينومينولوجيا الروح في صلب النص وعلى النحو التالي: ذكر سنة 1807، تاريخ النشرة الأولى للكتاب، مشفوعًا برقم الصفحة في النص الألماني (المجلد 3 من أعمال هيغل في عشرين جزءًا).

المباشر للروح» (das unmittelbare Dasein des Geistes) (هيغل 1807: 38). لكنّ **الوعي** لا علم له بذلك. وذلك أنّ «الوعي لا يعرف ولا يتصوّر إلّا ما يوجد ضمن تجربته» (نفسه). هذا الكلام القليل استجمع فيه هيغل كلّ عناصر الجدّة التي تنافس المحدثون على تحويلها ليس فقط إلى سلوك نظري إزاء الموجود بعامة، بل إلى رؤية للعالم الجديد. وهي تعود على الأغلب إلى:

أ ـ تنصيب «الوعي الطبيعي» بوصفه الركح الذي «يظهر عليه» أيّ شكل من «اليقين» في أفق العقل البشري.

ب ـ أنّ «المعرفة» هي «التصوّر» الذي نبنيه عن موضوع وعينا؛ وأخيرًا.

ج ـ أنّ «الموضوع» هو فقط ما «يوجد في نطاق تجربتنا».

وهكذا لم يبق أمام الفيلسوف سوى أن يستنتج قائلًا: «على هذا الأساس فإنّ ما يجب القيام به هنا هو عرضُ المعرفة التي تظهر (Darstellung des erscheinenden Wissens)» (نفسه: 72) فحسب. ولكن تظهر لمن؟

إنّ المحدثين قد غيّروا أفق المعرفة الإنسانية حين أخرجوا من فضاء تجربتها كلّ «مصادر الذات» التي كانت تمدّها بالسقف الرمزي لصلاحيتها[1]. ولم يتمّ الإبقاء إلّا على «الوعي»، هذا «الأنا الذي فكّ نفسه من كلّ ارتباط» (le moi désengagé) حسب عبارة تايلور.

إنّ الوعي هو الأنا المحض الذي لا يعرف إلّا ما يظهر له. ولذلك لا يتردد هيغل في وصف «العلم» نفسه بأنّه «من جهة ما يبرز على السطح (auftreten)» هو لا يعدو أن يكون «هو ذاته ظاهرة» (نفسه: 71) من ظواهر الوعي.

وذلك يعني أنّ «تجربة الوعي» ـ وليست الفينومينولوجيا غير «علم تجربة الوعي» (نفسه: 80، وكذلك 38) ـ هي المضمون العيني والوحيد لهذا الوعي. إنّه لا يعرف من نفسه غير تجربته. لكنّ هذا الوصف الخارجي ليس هيّنا. ذلك

(1) قارن: ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية. التأمّل الأوّل.

أنّ «الطريق» الذي تقود الوعي إلى «اجتياز جملة تشكّلاته» لا تلقي به في «عدم» فارغ، بل هي تقترح عليه أن يحتمل «هيئات نفسه» بوصفها في حقيقتها «محطات مودَعة فيه سلفًا من قِبل طبيعته» (durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen) (نفسه: 72)، ومن ثمّ لا يستطيع لها ردًا.

في ضوء هذا التخريج التشكيلي[1] لمعنى الوعي الذي أشار إليه المحدثون بعبارة «أنا»، افترع هيغل معنى غير مسبوق لمصطلح «التجربة» (Erfahrung)[2]. ومن فرط حرصه عليه، هو قد قدّم ثلاثة تعريفات مختلفة، ولكن متواشجة بشكل تحتي، اثنان منها في التصدير (نفسه: 16؛ 39) وواحد في المقدّمة (نفسه: 78).

إنّ وجه الطرافة هو أنّ هيغل قد أقرّ بأنّ «تجربة» الزمن الجديد هي بوجه ما ضرب غير مسبوق من «توجيه الانتباه إلى الحاضر بما هو كذلك»، أي «إكراه عين الروح على التلفّت إلى الأرض والبقاء عندها» (نفسه: 16)؛ لكنّ هيغل لم يكتف بفهم تجربة الوعي الحديثة بوصفها ضربًا من «علمنة» الروح، بل اقترح إعادة تخريج معنى التجربة على الضدّ تمامًا ممّا ينتظره من تربّى في كنف فلسفة الوعي: أن يفهم التجربة بوصفه جهاز «اغتراب» داخلي هو مطيّة الوعي الوحيدة للعودة إلى «ذاته» (نفسه: 39)[3]. وللتوّ لم تعد تجربة الوعي متعلقة بهذا «الموضوع» أو ذاك، كما فهم المحدثون، بل بذات نفسها بوصفها «حركة» تعبرها من الداخل. وهكذا نبلغ إلى التعريف الثالث.

يقول: «هذه الحركة **الجدلية**، التي يمارسها الوعي على ذاته، أكان ذلك لدى معرفته أم لدى موضوعه، **ومن حيث أنّ أيّ موضوع حقيقي جديد إنّما ينبثق بالنسبة إليه** من [تلك الحركة]، هي على الحقيقة ما يُسمّى تجربة». (نفسه: 78)

---

(1) راجع: مالابو 1996.

(2) راجع: هيدغر 1950.

(3) قال: «إنّ ما يُسمّى تجربة هو هذه الحركة، التي ضمنها يغترب ما هو مباشر وما هو غير مجرَّب، أي ما هو مجرّد، [. .]، ثمّ من رحم هذا الاغتراب هو يعود إلى ذاته ولأوّل مرة هو يمثل بذلك في فعليته وحقيقته كأنّما هو ملْكُ الوعي». (97/39).

الوعي انتباه إلى الحاضر الذي يعبر ذاته كحركة لا يسيطر عليها، لأنّها تجعله دومًا غريبًا عمّا كان يظنّ أنّه هو، وعلى ذلك هي ليس فقط مصدر أيّ موضوع لمعرفته، بل أيضًا شكل الخلاص الوحيد المناسب لطبيعته.

وبعبارة جامعة: إنّ الفصول الخمسة الأولى من فينومينولوجيا الروح هي عرض لسردية الوعي ولكن من الجهة التي لا يمكنه أن ينظر منها إلى ما يحدث فيه. وهيغل هو أوّل فيلسوف غربي نجح في تحويل الكتابة الفلسفية إلى فنّ إخراج يعرض تجربة الوعي الحديثة، ولكن من أجل وضع حدّ لنمط الادّعاء الذي طوّرته حول نفسها. من ديكارت إلى كانط، طوّرت الفلسفة فنًّا جديدًا يقوم على سرد مغامرة الوعي من وجهة نظر هذا الوعي؛ وهو فنّ أخذ ينمو وتتعقّد حبكته بقدر ما ينكبّ هذا الوعي على طبيعته وملكاته يفحصها ويحصيها ويقنّنها. وهو ما وجد في المتعالي الجهاز السردي الأقصى الذي يقترحه على الإنسانية.

من أجل ذلك يبدو هيغل أوّل محدث انتبه من سباته المتعالي، وحوّل الفلسفة إلى دراما ريبية، سمّاها «der sich vollbringende Skeptizismus» (نفسه: 72) ـ «الريبية التي تنجز نفسها بنفسها». إنّ شكّ ديكارت قد بقي إذن خارج لعبة الوعي. وذلك أنّ الوعي لا يعرف إلّا بقدر ما يكون مستعدًا لـ «خسران ذاته» (Verlust seiner selbst) (نفسه). إنّ المعرفة بالنسبة إلى الوعي هي ليس فقط «طريق الشك» (der Weg des *Zweifels*)، بل هي «طريق اليأس» (der Weg der Verzweiflung)، اليأس من حيث هو فنّ «نفاذ البصر على وعي في داخل لا ـ حقيقة المعرفة الظاهرة، التي يكون الأكثر واقعاً بالنسبة إليها، هو في الحقيقة ما هو بالأحرى التصوّر الذي لم يتحقّق بعدُ» (نفسه).

الوعي ضرب من اليأس الداخلي ناجم عن كوننا من حيث نعي، أي من حيث أنّنا لا نعرف إلّا ما يظهر لنا أنّنا نعرفه، نحن لا نتوفّر على «التصوّر» الحقيقي لأنفسنا. إنّ أكثر الأشياء «واقعًا» بالنسبة إلينا هو «المعرفة الظاهرة» بأنفسنا. وهو ما ينبغي أن نمارس إزاءه ضربًا عاليًا من «التضحية» بما نظلّ ندّعي أنّه هو «ماهية» أنفسنا. والحال أنّه «أثر» فقط عن مرور «الروح» في أفق أنفسنا: «روح العالم» الذي نستمدّ منه مادّة أنفسنا اليومية.

في ضوء هذا التخريج لظاهرة الوعي، طفق هيغل ينبّه إلى هشاشة الموقف الذي انبنت عليه فلسفة الأزمنة الجديدة: أنّ الوعي أبعد ما يكون عن هذا «الأنا الجافّ» (das trockene Ich) (نفسه: 75) أو «الذات التي لا تمور» (das feste Subjekt) (نفسه: 59) والسابقة على غاياتها وعلى معنى وجودها، التي ادّعتها فلسفة الوعي الحديثة. وهو موقف لم تفعل الفلسفات الجماعوية غير إعادة صياغته في لغة جديدة[1].

إنّ الوعي «بالنسبة إلينا» لا يساوي نفسه، وهو يعمل دومًا دون أن يبصر بالمفهوم الذي يعبره. وذلك أنّه في سيره نحو الظواهر هو فريسة ما يظهر له. تتوالى عليه هيئات نفسه دون أن يرى الذات الكبرى التي تصدر عنها[2]. وإذا تأمّلنا الهيئات الأخيرة من كلّ طور من أطوار الوعي الثلاثة الكبرى، أي «الوعي» (بفصوله الثلاثة) ثمّ «الوعي بالذات» ثمّ «العقل»، فإنّ هيغل قد حرص على تقديم ثلاث بنى وعي ناقصة وقلقة هي على التوالي: **أوّلاً** ـ «الذهن» الذي لا يدري أنّه «ليس شيئًا آخر سوى الظاهرة ذاتها»[3] وذلك أنّه بالتجربة على الطبيعة هو «لا يفعل سوى تجربة ذاته»[4]؛ **ثانيًا** ـ «الوعي الشقي»، الذي يكمن شقاؤه

(1) صندال 1982 وتايلور 1989.

(2) مثلاً هو في القسم الأول (A) أي «الوعي (بفصوله الثلاثة): «ظنّ» (Meinung) عن الهذا (das diese) المحسوس عميّ عن «الكلي» الذي يرقد في «اللغة» التي يتكلّمها (هيغل 1807: 85).
ثمّ «وهم» (Täuschung) عن «الشيء» الذي يتفتّت بين يديه في «تجريدات» ضرب من «الكلي المحسوس» الذي لا ذات له، ولا رابط بينها سوى عبارات يومية من قبيل «أيضًا» و«من جهة أنّ» و«من وجهة النظر هذه» (نفسه: 105-107).
ثمّ «ذهن» تحوّل موضوع معرفته إلى «وسط كلي» ضمنه تصبح حركة المواد القائمة في الطبيعة «قوة» لم تعد مجرّد «ظاهر» غير موجود، بل صار «ظاهرة» أي «كلّ متراءٍ» (ein *Ganzes* des Scheines)، يملك «باطنًا» لا يراه الوعي، سرعان ما ينقلب إلى شيء بمثابة «ما وراء الوعي» (das Jenseits des Bewußtseins)» أو «ما فوق المحسوس»، الذي هو حسب عبارة هيغل «الظاهرة بما هي ظاهرة»، بحيث صار الوعي «فهمًا مقلوبًا» (ein verkehrtes Verstehen) (نفسه: 118) يفهم عالم الظواهر بوصفه هو أيضًا «عالمًا مقلوبًا» (verkehrten Welt) (نفسه: 128).

(3) «..der Verstand in Wahrheit nicht etwas anderes als die Erscheinung selbst» (Werke 3, 135).

(4) «..in der Tat nur *sich selbst erfährt*» (Ibid.)

في «الازدواج» الذي يسكن ذاته، فهو وعي لا يملك سوى «الألم» من كونه ليس سوى «الوعي بضدّه على أنّه ماهيته، وبعدميّته» (نفسه: 164 ـ 165)، فهو عبارة عن «حنين لا متناهٍ» وضروب من «الذنب» و«التضحية» التي تشعر فيها الذات باستمرار أنّ موضوع وعيها هو بمثابة «ما وراء» لا تبلغ إليه؛ **ثالثًا وأخيرًا**، «العقل الفاحص عن القوانين» (Gesetzprüfende Vernunft)، حيث يتبيّن أنّ تشريع القوانين أو الفحص عنها لا معنى له ما دام مقطوعًا عن «الجوهر الإتيقي» الذي يتأسس عليه، إذ تظل القوانين مجرّد «صور كلية» بلا مضمون خاص، لا سند لها سوى «إرادة الوعي» المعزول عن «ماهيته الروحية الفعلية» (نفسه: 316 ـ 323).

بقي أن نسأل: لماذا قدّم هيغل ظاهرة «الوعي» الحديثة على هذا النحو؟ هل يتعلق الأمر، كما شخّص ذلك هابرماس وتبعه في ذلك أكسال هوناث، بعملية تراجع عن اكتشاف أساس «تواصلي» للفلسفة الاجتماعية كان قد أنجز هيغل قبل ظهور «فلسفة الروح» بعد 1803؟ أمّ أنّ «الروح» لا يمكن اختزاله في «براديغم الوعي» ولا في مجرد «مفهوم مثالي» وذلك لأنّه «كيان اللغة».

ـ في كتابه **صراع التأويلات**[1]، وفي ثنايا مناقشته الطريفة مع فرويد، باعتباره أكثر من هزّ نرجسيّة الذات الحديثة وكشف عن سيرتها الدفينة، طوّر ريكور، دون تنسيق خاص، قراءة برنامجية وخاطفة لإشكالية الوعي في **فينومينولوجيا الروح**، بوصفها قد وفّرت صيغة مستبقة ولكن معاكسة لما قام به التحليل النفسي إزاء ظاهرة «الوعي» كما طوّرتها الثقافة الغربية.

واللافت للنظر أنّ ريكور قد بنى خطّته العامة على هذا الأمر التأويلي:

«يجب أن نقول عن الذات في التفكّر ما يقوله الإنجيل عن النفس: يجب إضاعتها من أجل إنقاذها. ويحدّثنا التحليل النفسي كلّه عن أشياء ضائعة بهدف العثور عليها رمزيًا. ولذا، يجب على فلسفة التفكّر أن تدمج هذا الاكتشاف في صلب مهمّتها الخاصة» (1969/2005: 52).

(1) ريكور، 1969 / 2005.

بهذه العدّة المزدوجة طوّر ريكور نمطًا لافتًا من القراءة لبرنامج كتاب 1807 بوصفه ينطوي هو أيضًا على «مذهب هرمينوطيقي آخر» له «طريقة أخرى لإزاحة الموضع الذي يأتي منه أصل المعنى، ليس إلى خلف الذات [كما يفعل التحليل النفسي]، بل إلى أمامها». (نفسه، ص54)(1).

لن نقف هنا عند التساؤل عن مدى صلاحية النظر إلى كتاب 1807 بوصفه «هرمينوطيقا» أو «نظرية في التأويل»، إذ يبدو أنّ هيغل لم يستعمل قطّ مصطلح «Hermeneutik»، رغم رواجه بين اللاهوتيين، وإن كان قد استخدم عبارة «Interpretation» في خمسة مواضع من جميع متنه، إلّا أنّها ليست مواضع ملزمة لإشكاليته.

إنّ ما يهمّنا هنا هو الاستعانة بإشارات ريكور لمراقبة خطة هيغل في إخراج الوعي من بيته، ولكن ليس من أجل بيان مدى احتباسه في سجن لا وعيه الذي لا يراه، كما سيفعل فرويد، بل من أجل رصد الكيفية التي عمل بها هيغل على إصلاح جهاز الوعي الذي بناه المحدثون بإعادته إلى «مصادر ذاته» التي سكت عنها. وليس مصطلح «الروح»، كما سنحاول أن نبيّن، غير بنية تشكيلية تستجمع كلّ تلك المصادر العميقة للوعي الحديث، والتي بنى مغامرته إزاء الطبيعة وإزاء المجتمع على أساس فكّ الارتباط معها(2).

---

(1) يقول ريكور: «إنّها هرمينوطيقا تساوي ما يشبه نبوءة الوعي. وإنّها هي التي تبثّ الحياة أخيرًا في فينومينولوجيا الروح عند هيغل. وإنّي لأستدعيه هنا، لأنّ طريقته التأويلية تتعارض تمامًا مع فرويد. فالتحليل النفسي يقترح علينا نكوصًا نحو القديم، بينما تقترح علينا فينومينولوجيا الروح حركة تجد كلّ هيئة بموجبها معناها، ليس في الهيئة التي سبقتها، ولكن في تلك التي تليها. وهكذا يكون الوعي منسحبًا خارج ذاته وواقفًا أمامها، ومتجهًا نحو معنى يزاول سيره، وكل مرحلة من مراحله تُلغى في المرحلة التالية التي تحتفظ بها. وهكذا تتعارض غائية الذات مع حفريات الذات». (2005/1969: 54).

(2) من أجل ذلك يبدو لنا أنّ تخريج هابرماس (1968) والذي أخذ به أكسال هوناث (1992: 48-49، 107-108) لمعنى تحوّل مصطلح «الروح» (حوالي 1804/1803) إلى عنوان أكبر لفلسفة هيغل بوصفه انزلاقًا في براديغم الوعي ومن ثمّ تراجعًا عمّا حقّقه سابقًا من بلورة طريفة لمقولة «النزاع من أجل الاعتراف» تحت عنوان «الحياة الأخلاقية» (Sittlichkeit) والتي تضمّ دوائر بيذاتية تهمّ العمل والتفاعل واللغة،- يبدو لنا أنّ هذا التخريج يخلط (تحت تأثير غير هيغلي، ربما يعود إلى هوسرل) بين مسألة «الوعي» الأنوارية (التي=

إنّ أهمّ ما يساعدنا ريكور على استبصاره في الفصول الأولى من كتاب 1807 هو أنّ «الوعي ليس أصلاً، وإنّما هو مهمّة» (2005/1969: 147). ذلك ما استجلاه ريكور من الأمر الإنجيلي المشار إليه والذي حوّله إلى مبدأ القراءة التالي: «يجب إضاعة الوعي من أجل العثور على الذات» (نفسه، ص217 ـ 218). وهو ما سمّاه «الكوجيطو المجروح»، أي «الكوجيطو الذي يطرح نفسه، ولكن لا يمتلك نفسه» (نفسه، ص219).

في ضوء ما سبق، يمكننا استجماع موقف هيغل من براديغم الوعي الحديث في هذه الإشارة: **إنّ الوعي هو تاريخ نفسه**. لكنّه لن يعرف ذلك إلّا إذا استطاع تملّك «ما كان» (das Gewesene) (155/89)[1] في كل مرة ومن ثمّ مراقبة نفسه من خارجها، أي لم يعد وعيًا.

يقول ريكور: «الوعي هو هذا الذي لا يستطيع أن يجمع نفسه. وإنّه لمن أجل هذا هو يعد وجود فلسفة للوعي أمرًا غير ممكن» (2005/1969: 140).

وإنّه لهذا السبب الكبير، لم يتردد هيغل في حجب الحقيقة عن الوعي بما هو كذلك. والتنبيه إلى أنّه لا يكون «في حيّز الحقيقة» إلّا «بالنسبة إلينا». ولكن من نحن؟

2 ـ من هي «نحن» في عبارة «بالنسبة إلينا»؟ أو كيف نعيد الوعي إلى مصادر ذاته؟

حتى نضع، حسب عبارة ريكور، «بنية استقبال» (1969ـ2005: 186، 194)

= تعود إلى خط يمر بكانط ولوك وديكارت) ومسألة «الروح» (التي هي اكتشاف رومانسي بحت طوّره شعراء وكتاب مضادّون للحداثة). إنّ طرافة كتابات هيغل بعد 1804 والتي وجدت هالتها العليا في كتاب 1807 (**فينومينولوجيا الروح**) إنّما تكمن على العكس من ذلك في بناء فهم للذات يحرّرها من براديغم الوعي (المتناهي أو الفردي) وذلك بتحرير «مصادر الذات» أو «الحياة الأخلاقية» الثاوية تحت أرضية الوعي ولا يراها. وهو المعنى التأمّلي لمفهوم «الجماعة» (Gemeinschaft) وحتى «الملة» (die religiöse Gemeinde) في كتاب 1807، كما نرى ذلك في آخر فصله الثامن.

(1) هذا المصطلح الهيغلي («ما كان» أو العنصر «الكائنيّ» في وعينا بمصادر أنفسنا) التقطه هيدغر وبنى عليه المعنى الأصيل للماضي في تأويلية الدازين. راجع: **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، مصدر مذكور، الفقرة 65، ص 326.

مناسبة للقاء مع هيغل كما فكّر سنة 1807، نحن نقترح أن نفحص عن السؤال الإنكاري التالي: إذا كان هيغل لا يملّ تنبيه قارئ **فينومينولوجيا الروح** إلى أنّ المجال الذي بناه من أجل إخراج تجارب الوعي ونمط تشكّلها الداخلي هو أمر لا يراه الوعي ولا يوجد من ثمّ «بالنسبة إلى ذاته» (für sich)، وإنّما فقط «بالنسبة إلينا» (für uns)، نحن، فإنّ علينا أن نتساءل عمّن تكون هذه «النحن» المتخفّية «وراء ظهر الوعي» (hinter seinem Rücken)، حسب عبارة هيغل (نفسه: 80)؟

والذي نريد أن نمتحنه هو هذا: هل ثمّة هوية بين ضمير «النحن» في عبارة «بالنسبة إلينا» ومعنى «نحن» (*wir*) التي يكتبها هيغل في بعض المواضع بحروف مائلة (نفسه: 108، 135، 145، 576..)؟ ألا يحيلنا مصطلح «النحن» (das Wir) التي استعملها هيغل، كما يبدو مرة واحدة (بهذه الصيغة) في جملة الكتاب ضمن العبارة المثيرة والتي لا تتكرر «*Ich, das Wir,* und *Wir, das Ich ist*»، «**أنا**، يكون هو **النحن**، **ونحنُ**، تكون هي **الأنا**» (ص145/216) على خلفية هُووية لم نسائلها من الجهة المناسبة؟

ـ إنّه من اللافت للنظر أنّ الثبت[1] الذي عقده لابريار وجارزيك للمصطلحات والألفاظ التي اعتمدها هيغل في كتاب 1807، والذي يمتدّ على مدى مائتيْ صفحة ونيف (جارزيك/ لابريرار 1993: 697 ـ 916) لم يذكر مصطلح «für uns»، «بالنسبة إلينا»، ولا لفظة «das Wir» «النحن». هذا الغياب ليس من قبيل الصدفة، بل عارض حاسم على مغزى السكوت البنيوي عن السؤال «من؟» في الدراسات الرسمية للنصوص الفلسفية في نطاق الجماعة العلمية الغربية. ولكن من «نحن» في عبارة «بالنسبة إلينا»؟

(1) لكنّ هذه الألفاظ محصاة من قبل أهل الصناعة بعامة، انظر:

(2) J. Gauvin, «Le Sens et son phénomène. Projet d'un lexique de la Phénoménologie de l'Esprit», in *Hegel-Studien,* Bd. 3, Bouvier Verlag 1965; -Wortindex zur Phänomenologie des Geistes, in *Hegel-Studien* 14 (1984).

إنّ التخريج الغالب بين شرّاح هيغل[1] هو قراءة «نحن» ههنا باعتبارها تشير إلى «المتفلسفة»[2] الذين دعاهم هيغل إلى مشاركته في مراقبة «تجربة الوعي» وعرضها بشكل «مفهومي». مع تنبيههم الدائم بأنّ الوعي لا يدري أنّنا نراقبه.

ولكن علينا أن نسأل هنا: إذا كان **الوعي** غير قادر على بلورة قاعدة فلسفية أصيلة، فلم أخذ كلّ هذا الحيّز من إشكالية **فينومينولوجيا الروح**؟ هل يُعدّ ذلك حقًّا تراجعًا خطيرًا عمّا كان هيغل قد حققه في كتابات إيينا ما بين 1802 و1805، كما افترض ذلك هابرماس منذ 1968 ورجع إلى ساحة الهيغليات مؤخّرًا في عمل أكسال هوناث (Axel Honneth) حول نزاع الاعتراف؟

لقد افترض هابرماس سنة 1968 في أحد فصول كتابه **التقنية والعلم كايدولوجيا**[3]، أنّ دروس إيينا (1804/1803 و1806/1805) ليست صيغة أوّلية من

---

(1) راجع:
- J. Gauvin, «'Für uns' dans la Phénoménologie de l'Esprit», in: *Archives de Philosophie* 33, (1970), 829-54.; K. Tsujimura, «Das Hegelsche 'frür uns'» *Kant oder Hegel?* ed. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), 376. ; David M. Parry, *Hegel's Phenomenology of the "We"* (New York: Peter Lang, 1988) 228-229; Otto Pöggeler, *Hegels Idee der Phänomenologie des Geistes* (Freiburg: Alber,1973), 244; M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31), in: GA 32 (1980a, 1988b). *«La Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1984); Robert Bernasconi, «"We" Philosophers": Barbaros mēdeis eisitō», in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Ed. by R. Comay and J. McCumber (Evanston: Northonwestern University Press, 1999) 77-96.

(2) قام أحد الباحثين بإحصاء تخريجات معنى «نحن» في كتاب 1807 كالتالي: هي تعني «الفلاسفة» (ماركيوز) و«القارئ الفلسفي» (لوكاتش) و«الفهم الفلسفي المصاحب» (نيكولاي هارتمان) و«الفيلسوف الذي يعيد التفكير في المساق الفينومينولوجي» (هيبوليت) و«الملاحظ الذي يراقب المسار من النهاية» (كرونار) و«الذين، إذ يفكّرون في موجودية الموجود، هو قد توفّروا بعدُ على الوجود» (هيدغر الثاني). راجع:
- DOVE, Kenly Royce (1971), «Hegel's phenomenological method», in : *G.W.F. HEGEL. Critical Assessments*. Edited by Robert Stern. Vol. III, Hegel's *Phénoménology of Spirit and Logic* (London and New York : Routledge, 1993) pp. 25-35.

(3) Habermas, J. (1968), «Travail et interaction. Remarques sur la «philosophie de l'esprit» de Hegel à Iéna», in : *La technique et la science comme 'idéologie'*. Traduit de l'allemand par J.-R. Ladmiral (Paris: Gallimard, 1968): 163-211. Aussi: *Le discours philosophique de la modernité*. Douze conférences. Traduit de l'allemand par Ch. Bouchindhomme et R. Rochtitz (Paris: Gallimard, 1988). 36-37

فينومينولوجيا الروح بل هي تنطوي على جدّة خاصة ومنفردة، وذلك أنّ هيغل لئن كان موضوع بحثه في هذه الدروس هو وصف **مسار الروح** فإنّه أسّس بحثه على «نسقيّة أصيلة تخلّى عنها لاحقًا»، تتمثّل في بلورة إشكالية الروح على أساس تواشج طريف بين اللغة والعمل والعلاقة الإيتيقية[1]. وهو ما جذّره هوناث سنة 1992 في كتابه **نزاع الاعتراف**، مضيفًا إلى ذلك كتابات 1802، بالحديث أصلاً عن «منعرج نحو فلسفة الوعي سمح لهيغل بأنْ يغضّ النظر تمامًا عن فكرة بيذاتيّة أصلية للإنسانية وسدّ الطريق أمام الحلّ المختلف تمامًا الذي كان يمكن أن يتمثّل في القيام بالتمييز الضروري بين الدرجات المتنوعة للاستقلالية الشخصية في نطاق العمل على نظرية في البيذاتية» (1992، الفصل 2).

إنّ هذه القراءة تنظر إلى **فينومينولوجيا الروح** وكأنّها كُتِبت في نطاق ما سمّاه هوناث «براديغم فلسفة الوعي الذي اكتسبه [هيغل] منذ مدة وجيزة» أي انطلاقًا من 1803. هل فعلاً أنّ «الروح» في كتاب 1807 هو كما يفترض هوناث مجرّد «وعي «مطلق»» أفقد هيغل «التجديد» الأساسي الذي حققه سنة 1802 في مخطوط نسق **الحياة الأخلاقية**، ويعني به بلورة ملامح نظرية في «البيذاتية» على أساس مسألة نزاع الاعتراف، وذلك بفضل تملّك مركّز لبعض أفكار تعود إلى أرسطو (الحياة الإتيقية كمشترك) وهوبز (فكرة النزاع) وفيشته (مقولة الاعتراف)؟

نحن نفترض أنّ مقولة «الروح» ليست استكمالاً لبراديغم الوعي، كما قال ذلك هيدغر منذ 1927، وأخذه هابرماس وهوناث عنه بشكل غير مباشر، بل هي محاولة طريفة للذهاب إلى ما هو أبعد من براديغم الوعي. وهي تقع في خطّ طويل ينطلق من **نقد ملكة الحكم** سنة 1790، حيث استُعمل لفظ «Geist» في الفقرة 49 مقابلاً للفظ الفرنسي «génie»، بوصفه «ملكة عرض المثل الاستطيقية» (طبعة الأكاديمية ج. V، 313 ـ 314) في العقل البشري، وهو خطّ تحوّل

(1) يقول هابرماس: «إنّ تجذير أطروحتي يمكن أن يأخذ هذا الإيقاع: ليس الروح ضمن الحركة المطلقة للتفكّر ذاته هو الذي يتجلّى، من بين أشياء أخرى، ضمن اللغة والعمل والعلاقة الإيتيقية، وانما وحده التواشج الجدلي بين الترميز اللغوي والعمل والفعل المتبادل هو الذي يعيّن مفهوم الروح». (1968: 164)

بسرعة، وبشكل غير كانطي إلى محاولة صريحة للبحث عن ضرب من «الحدس العقلي» الذي منعه كانط عن البشر، ومن ثمّ فإنّ منبع مصطلح «der Geist» في التقليد المثالي الألماني قد كان في الأصل منبعًا «استطيقيًا»؛ وهو طريق مشى فيه في البداية خاصة فيشته[1] وشيلر[2] الذي صار كانطيًا في الأثناء. لكنّ شيلنغ هو الذي استطاع، خاصة بداية من 1797/1796 ضمن نصوص عديدة تمتد من «مقالات في إيضاح مثالية نظرية العلم» إلى «نسق المثالية المتعالية» سنة 1800، أن يحوّل «الروح» إلى **مفهوم أساسي للفلسفة بما هي كذلك**، حيث أصبح «الحدس الاستطيقي» هو عينه «الحدس العقلي» الذي هو «المبدأ المطلق للفلسفة»، وليس ذلك سوى تعريف الأنا بأنّه هو «الروح» أي ما لا صفة له سوى «أنّه يوجد من أجل ذاته»[3]، وكلّ ما عدا ذلك هي تفسيرات.

حوالي 1800 أصبح معنى «الروح» بفضل أعمال شيلنغ، نتاجًا طريفًا للزواج بين الاستطيقا واللاهوت، قام على افتراض أنّ رأس الأمر في الفلسفة هو بيان كيف أنّ «هدف كلّ الأفعال [الإنسانية] هو الوعي بالذات، وأنّ تاريخ هذه الأفعال ليس شيئًا آخر سوى تاريخ الوعي بالذات»[4].

في هذا السياق أصبح «الروح» جاهزًا للعب أدوار خطيرة في الفلسفة[5]، وذلك قبل أن يأتي هيغل الذي نعرفه. لكنّ الجديد مع هيغل هو الكفّ عن

---

(1) Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie* (1794): «Geist und Leben sind Eins; und nur das Leblose ist absolut geistlos».

«الروح والحياة شيء واحد؛ ووحده الذي لا حياة له هو لا روح له بإطلاق».

(2) Schiller, *Über Anmut und Würde* (1793) *(Grâce et dignité)*: «das Gebiet des Geistes erstreckt sich so weit, als die Natur lebendig ist».

«إنّ مجال الروح إنّما يمتدّ بقدر المدى الذي تكون فيه الطبيعة حيّة».

(3) يقول شيلنغ: (Geist heiße mir, was für sich selbst...ist): «إنّما يعني الروح عندي ما يوجد... بالنسبة إلى ذات نفسه».

(4) شيلنغ، **مقالات في إيضاح مثالية نظرية العلم**.

(5) حتى كانط العجوز قد لحق بالركب حين أثبت في «Opus postumum» (Akad.-A. 21,99): «إنّ روح الإنسان هو إله سبينوزا» (der Geist des Menschen ist Spinozens Gott).

اعتبار «الظواهر الجمالية» هي براديغم فهم الروح[1]. إذ على خلاف شيلنغ لم يعد الفنّ معلّمًا للفلسفة. بل إنّ «الأنا» أو «الوعي بالذات» لم يعد هو نفسه نموذجًا للروح. صحيح أنّ هيغل قد بقي بوجه ما إلى حدّ 1797 كانطيًا يسعى إلى ضبط فهم مناسب لمبدأ «الاستقلالية» الكانطي بوصفه ما ينبغي أن يكون «أصل الدين». لكنّه بعد خوضه مناظرة حاسمة مع «فلسفات الذاتية القائمة على التفكّر» (كما يثبت العنوان الفرعي لمقالة **الإيمان والمعرفة**) وانطلاقًا من مخطوط **نسق الحياة الأخلاقية** (1802) هو قد أخذ يستعمل مصطلح «الروح» بطريقة أكثر حسمًا، كانت ثمرته العليا دروس إيينا في **فلسفة الروح** (1803/1806)، البوابة الأخيرة التي أدّت إلى تحرير **فينومينولوجيا الروح** (1807).

ولأنّ اللغة ليست مجرّد أداة، بل هي حسب عبارات هيغل «**كيان** الذات المحضة، بما هي ذات؛ وأنّه ضمنها تبلغ **الفردية الموجودة لذاتها** التي من شأن الوعي بالذات، إلى رتبة الوجود، بحيث هي توجد **بالنسبة إلى الآخرين**» (1807: 376)، ـ فإنّه من المفيد أن نعرف أنّ اللسان الألماني لم ينحت معنى «Geist» من جذر يدلّ على «النفخ» أو «النفَس» كما فعلت اللغات الكبرى للفلسفة والتقليد التوحيدي، كما في اليوناني «pneuma» والعربي «روح» والعبري «روخ» واللاتيني «spiritus».

ففي الأصل لا يعني اللفظ الألماني «der Geist» لا نفخًا ولا نفَسًا، ولا حتى له معنى «الروح الشريرة» أو «الشبح»، كما في الانجليزي «ghost»، بل هو بالتحديد «يشير إلى قوة إلهية حية فوقـإنسانية، تكشف عن نفسها في الوجد الديني»[2]. ولأنّ «الوجد» (Ekstase) هو الخروج عن الطور والدخول في علاقة

---

(1) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 3. Band (G-H), (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co. Verlag, 1974). Artikel «Geist», S. 192.

المعجم التاريخي للفلسفة. المجلد الثالث. (بازل/ شتوتغارت، دار شفاب وشركائه)، 1974، فصل «الروح» ص 192. [وعلينا التنبيه إلى أنّ هذا أكبر معجم فلسفة في ألمانيا وفي العالم، وهو فريد من نوعه في خطته وحجمه ودقته].

(2) نفسه، ص 156.

مفتوحة مع آخر لا نراه، فإنّ هيغل قد نبّه إلى أنّ «الحركة الأساسية للروح هي العودة إلى الذات من الوجود ـ لدى ـ الغير (die Rückkehr zu sich selbst aus dem Beim-Anderen-sein)[1].

ماذا يعني ذلك «بالنسبة إلينا»؟

إنّ قوة هيغل تكمن في إخراج «وعي» المحدثين وكأنّه «تجربة على النفس» لا تعرف «الوجود ـ لدى ـ الغير» الذي هي مدعوّة لاسترجاع نفسها منه. ـ إنّ الوعي لا يدري في أيّ تاريخ للحقيقة هو يقيم أو يعمل. ولذلك يفترض هيغل أنّ الوعي، الذي تؤسّس عليه الحداثة، ليس له في واقع الأمر أيّة «مساهمة» في «التحقيق الحرّ» لذاته، إذ أنّنا «**نحن** الذين ما زال ينبغي علينا أن نضع أنفسنا قبل كل شيء في مكانه، وأن نكون التصوّر (der Begriff) الذي يشكّل ما هو متضمَّن في النتيجة» (1807: 108). والدليل على أنّ هذه «النحن» ليست مجرّد حيلة منهجية فإنّ هيغل يصرّح قائلاً: «نحن بذلك [نمثّل] **الوسيط الكلي** (das allgemeine Medium) حيث تنعزل هذه اللحظات وتوجد لذاتها» (1807: 99). ما معنى أنّنا وسيط كلي للوعي حتى يعود إلى نفسه؟

هنا نعثر على التخريج الذي نبحث عنه. إنّ هيغل لا يتحدث عن «وسيط كلي» فحسب، بل بخاصة عن «**وسيط جماعي كلي**» (ein allgemeines gemeinschaftliches Medium) (1807: 98)، راسمًا لفظتي «جماعي» و«كلي» بخط مائل. وعلينا أن ننبّه على الثراء الاصطلاحي لمفهوم «الجماعة» لدى هيغل: فهو يتحدث في كتاب 1807 عن «الوعي بالذات الكلي للجماعة» و«وعي الجماعة» و«روح الجماعة» و«حركة الجماعة» و«تمثّل الجماعة» و«جوهر الجماعة» و«الجماعة مع الآخرين» و«الجماعة الدينية». . . الخ.

إنّ ما يهمّنا من هذا التوكيد هو هذا: إنّ «**وراء ظهر» الوعي لا يوجد شيء آخر سوى «الجماعة» الكلية التي ينتمي إليها**. وذلك على الأقلّ بمعنيين: أوّلاً،

---

(1) نفسه.

أنّ «الباطن» الذي يزعم الوعي أنّه يوجد وراء الظواهر هو في الحقيقة ليس سوى «ذاته الكلية» التي لا يراها، ومن ثمّ فإنّ الوعي هو الباطن الذي ينظر إلى الباطن من داخله، ولذلك فإنّ «الستار» الذي يحجب ما فوق المحسوس إنّما يُرفع من الداخل، وهكذا وفي ضرب من المسرح الساخر ينبّه هيغل إلى أنّه «ما وراء الستار المزعوم الذي ينبغي أن يحجب الداخل، لا يوجد أيّ شيء ليُرى إذا نحن لم نذهب نحن أنفسنا وراء الستار، سواء من أجل أن نرى أو من أجل أن يكون وراء الستار شيء ما يمكن رؤيته» (1807: 135ـ136).

أمّا الطريقة الثانية في إيضاح وجه تورّط الوعي في ذاته الكبرى التي لا يراها، وعلى ذلك هو يوجد على سطحها، فهي تلك التي صاغها هيغل بشكل طريف حين شبّه طمع الوعي في الإمساك بالمطلق بالصياد الذي يصيد العصفور بالدِّبق: إنّ العصفور «سوف يسخر من هذه الحيلة، لو لم يكن من قبلُ ولو لم يكن يريد في ذاته ولذاته أن يكون عندنا (bei uns)» (1807: 69). والقصد هو أنّ المعرفة ليست «أداة» يستعملها الوعي للإمساك بالمطلق، أي بذاته الكبرى، أو «وسيطًا منفعلاً» منه يأتينا نور الحقيقة، ذلك أنّ المطلق لا يُعرَف إلّا بقدر ما نفهم أنّه «عندنا» منذ البداية. ولنحترس هنا: هو يوجد «عندنا» أي «بالنسبة إلينا» وليس بالنسبة إلى الوعي. إنّ «نور الوعي» أعمى عن مصدر النور.

ولذلك فإنّ اعتراض هيغل الأساسي على مشروع التنوير، الذي جعل من براديغم الوعي بنيته الصورية، هو أنّه يقترح علينا وعيًا بلا توقيع خاص. ولذلك فإنّ هاجس هيغل طيلة حياته هو ضبط حركة التوقيع العميقة التي تخترق ظاهرة الوعي الحديث دون أن يراها. صحيح أنّ هيغل يعترف في تصدير كتاب 1807 بأنّ «الروح» هو مفهوم «خاص» بالزمن الحديث وبديانته. هذا النوع من التخريج له دلالة مثيرة: إنّ هيغل لم يُحل على فلاسفة الكوجيطو من ديكارت إلى كانط، بل على «الزمن الحديث وديانته». وذلك يعني أنّ فلسفة الوعي ليست هي الجهة التي ضبطت فكرة الحداثة، بل هي أكثر من ذلك ظاهرة تقع ضمن تاريخ روحي لا تراه.

ولأنّ هيغل لا يخفي أنّ مصطلح «الروح» هو راسب حاسم من مدوّنة الملّة المسيحية تحديدًا، ولأنّه على بيّنة من الدور الذي لعبه هذا المفهوم في التخريج الرومانسي لنمط الذات الخاصة بالإنسانية الأوروبية في زمن الدولة ـ الأمة، فهو قد أقرّ بأنّ هذه الإنسانية لم تنجح في تجديد وعيها بشكل مناسب. وهو ما جعله يستنتج أنّ «شكل الذات» (Form des Selbsts) الأقصى للإنسانية الأوروبية هو بنية مناسبة للوعي بالذات، إلّا أنّها بلا مضمون. وهو يعني بذلك أنّ نمط الوعي الذي صاغته فلسفة الأزمنة الجديدة بواسطة «الأنا المحض» هو نمط وعي سيظلّ بلا توقيع خاص وغير قادر على «التصالح» مع نفسه أي على بناء نمط «جهاز تذكّر» مناسب للإجابة عن «من يكون» إلّا إذا اهتدى إلى «مصادر نفسه» التي تربّى على إخراجها من أفق نظره، إشباعًا لما سماه رورتي «الرغبة في الموضوعية» المحضة.

يعني الروح لدى هيغل نمطًا من الانتماء الإتيقي إلى مصادر النفس، هو وحده الكفيل بتوفير قاعدة عميقة على منوالها يهتدي «شكل الذات» إلى «المضمون التمثيلي» الذي من شأنه. وحسب هيغل لا يكون المضمون التمثيلي لأنفسنا إلّا الملة أي الجماعة الروحية الكلية التي نتمثّل أنفسنا اليومية من خلالها. لا يعني ذلك أنّ حلّ مشكل الحداثة ديني. بل فقط أنّ وعي الحداثة بنفسها هو مهدّد بالتحوّل إلى شكل مخيف من الكلي الفارغ من أيّ حدس معياري، إذا هو لم يهتد إلى «الجوهر الإتيقي» الذي صدر منه. ليست الملة غير «المضمون التمثيلي» الأقصى للانتماء إلى عالم له توقيع خاص.

لأجل ذلك لا تعني عبارة هيغل «بالنسبة إلينا» مجرّد إشارة منهجية إلى «الفيلسوف» الذي يتابع تجارب الوعي «من وراء ظهر» الوعي، بل تعني بالنسبة إلى «الجوهر الروحي» الذي يستمدّ منه الوعي شكل ذاته ولا يراه. ولذلك فإنّ «النحن» لا يُقصد منها سوى «الروح» نفسه، من جهة ما هو الضمير السردي للجماعة الكلية التي صرّح بها هيغل في آخر الفصل السابع من كتاب 1807. «نحن» أي نحن الموقعين أسفل «الحياة الأخلاقية» (Sittlichkeit) التي ننتمي إليها

سلفًا، ومن ثمّ فنحن محكوم علينا بألّا نعود إلى أنفسنا، كهيئات حرة من الوعي، إلّا من خلال نزاع اعتراف جذري معها.

لا يتعلّق الأمر بمجرّد ضخّ الوعي في الملة حتى يتمّ «التصالح» (Versöhnung) بين ما لا يوجد إلّا «لذاته» (für sich) وما لا يوجد إلّا «عند ذاته» (bei sich)، بل المقصد الأسنى لدى هيغل هو دفع الإنسانية الأوروبية إلى تملّك مصادر ذاتها على نحو يمكّنها من بناء «الجماعة الكونية» التي هي وحدها المطية المناسبة التي تسمح للفلسفة أن تتحوّل إلى «معرفة مطلقة»، أي معرفة أقامت حركتها الداخلية على نمط تذكّر كلّي يستجمع كلّ تجارب الوعي في بنية التصوّر، ليس التصوّر الذي يقابل هذا الموضوع أو ذاك، كما لدى كانط، بل التصوّر بما هو «تاريخ الوعي بالذات»، الذي هو عبارة عن معرفة تملك القدرة على أن «تربّي نفسها من جديد انطلاقًا من ذاتها كأنّ كلّ ما سبق قد ضاع بالنسبة إليها وأنّها لم تتعلّم شيئًا من تجربة الأرواح السابقة». ربّ تربية هي ضرب من «الذكر الداخلي» (Er-innerung) الذي ينجح ليس فقط في «الاحتفاظ» بكلّ أطوار وعينا بأنفسنا، بل يمدّنا بذلك «الداخل» (das Innere) الذي يحتاجه كلّ وعي حتى يعود إلى نفسه، أي بما يسميه هيغل «شكل الجوهر» (1807: 695 /694) الذي تردّم فينا.

خاتمة: الحداثة «بعد الروح» أو نحو ذات «ما ـ بعد ـ هُووية»

ولكن، كيف نفهم توجّس فيلسوف مثل ريكور ممّا أطلق عليه في كتابه **الذات بما هي آخر** اسم «أنطولوجية الروح»، وخاصة عندما يقع اعتمادها كسند عميق لظاهرة الدولة ـ الأمة؟ ـ علينا أن ننتبه إلى أنّ ريكور هنا لا يرى في «الروح» غير ما تعنيه عبارات هردارية (نسبة إلى هردار) من قبيل «روح أمة ما» (Geist einer Nation) و«عبقرية شعب ما» (Genuis eines Volks). هذا النوع من الفهم هو نفسه نتاج تطبيق براديغم الوعي على فهم هيغل، حيث يكون «الروح»، كما في عبارة «روح العالم» في كتاب 1807، مفهومًا بمثابة وعي مطلق.

إنّ ما يجدر بنا، في أفق التفلسف **ما بعد الحديث**، ـ وهو «ما بعد الحديث» في معنى أنّه لم يعد يتابع برنامج التنوير على أساس براديغم الوعي ـ، هو أن نأخذ معنى «الروح» في الاتجاه الذي أشار إليه شارلز تايلور من خلال عبارة «مصادر النفس». ومن ثم يمكننا قراءة معنى «الروح» بوصفه جملة «مصادر أنفسنا» وقد تحوّلت إلى جوهر إتيقي غريب عنّا، علينا إعادة تملّكه. وحين نقترح فهم «الروح» بوصفه جملة مصادر أنفسنا (كذا! في الجمع) فنحن نعيد إليه بنيته المتعددة الأصلية التي اكتشفها هيغل في دروس إيينا. ـ ونحن قد ننزّل مثل هذا النوع من القراءة تحت عنوان «تأويلية جماعوية» أو بالأحرى «جماعوية تأويلية». إلّا أنّها لن تكون جماعوية بالمعنى الممجوج والعامي للعبارة (أي القومي أو الديني)، بل جماعوية في معنى نحو من المزاوجة المدنية الجذرية والنشطة بين «الجماعة» (شكل الانتماء إلى أفق أخلاقي كفيل بالحفاظ على كرامة الحياة الكونية وشخص الإنسانية في أنفسنا) وبين «الجمهور» (شكل الكثرة الحرة التي نعمل داخلها بوصفها فنّ المناعة المدنية لوجودنا التاريخي العيني): أي بين الهوية السردية والحرية المدنية. إنّه نوع من الحسّ «الجمهوري» بالمعنى «الجماعوي»، أي بجهاز أنفسنا بوصفه معركة تأويلية مع المستقبل المدني المناسب لمستطاع الحرية فينا، وليس معطًى خرافيًّا كسولًا قد تستعمله هذه الدولة/ الأمة أو تلك ضدّنا متى تشاء باسم ضرب من الابتزاز السياسي للانتماء.

لكنّ ذلك يعني أيضًا أنّ وعينا بأنفسنا اليومية في كل مرة هو دومًا ظاهرة متأخّرة عن مصادر ذاتها. نحن نوجد دومًا في «هيئات تركها الروح وراءه» (vom Geiste schon abgelegte Gestalten) (1807: 32)، في «مساحة تخلى عنها الروح» (eine geistverlassene Oberfläche) (نفسه: 384)؛ نحن نوجد دومًا وبلا رجعة «بعد الروح»[1] الذي نواصل على ذلك استمداد مادة أنفسنا من معدنه. إنّ الوعي

(1) يمكن اعتبار النموذج الأعلى عن هذا المنحى وصف هيغل للآثار الفنية اليونانية بوصفها «مقطوعة» عن «العالم» الروحي الذي كان يشدّها. هي تأتي إلينا «بعد الروح» الذي أنتجها. ولذلك هي ثمار توجد «بعد» الشجرة التي لم تعد موجودة (هيغل 1807: 548).

متأخّر دومًا عن «روحه»، بحيث هو محكوم عليه سلفًا بأنّ يكون «ذاته كآخر» (sich als Anderes) (نفسه: 385)[1] وهو روح وصفه هيغل أوصافًا شتى: فهو «روح غريب» (نفسه: 361) أو «روح بلا ذات» أو «روح موات» (نفسه: 355) «روحٌ شتات» (نفسه: 507)، حيث «ما كان في السابق هو نفس الأمر هو لم يعد إلّا أثرًا؛ فإنّ هيئته قد احتجبت وصار مجرّد ظلال» (نفسه: 32).

ربما كان هذا التأخّر الأصلي هو الذي دفع فلاسفة الوعي إلى بناء سياج «اليقين الأخلاقي» أو الواجب المحض، وذلك من خلال كلي فارغ يضطرّ إلى ملئه بخير لا مضمون له. بيد أنّنا سرعان ما نلاحظ، كما في آخر الفصل السادس من كتاب 1807، أنّ النزاع بين «الوعي الذي يصدر الأحكام» و«الإنسان الذي يفعل» لا مخرج منه، وذلك لأنّ الوعي لا يسيطر على مصدر معاييره. وطرافة هيغل هي دعوته إلى إعادة الأنا إلى أفقه المعياري الذي استعاض عنه بصورة عقله.

من أجل ذلك ليس «الروح» جهازًا هُوويًا تصنعه الدولة ـ الأمة كما تشاء على نموذج الوعي المتناهي الحديث. وذلك لسبب هام هو أنّ الدولة ـ الأمة هي نتيجة تاريخية لبرنامج التنوير الذي قام على براديغم الوعي. وكل من يواصل التعويل على فلسفة الوعي ومن ثمّ يكتفي بفهم تاريخ ذاته على أساس وعيه الأخلاقي هو يساعد الدولة ـ الأمة على الانفراد بمصادر ذاته واختزالها في أفضل الأحوال في جهاز حقوقي ليس له من مضمون معياري سوى بنيته الصورية. عندئذ كم يسهل على الدولة القومية أن تحوّل «روح الشعب» أو حتى «روح العالم» إلى جهاز هُووي واستعماله ضد الآخرين.

---

(1) وهي صيغة طريفة التقطها بول ريكور وبنى عليها خطة كتابه «الذات عينها كآخر» *Soi-même comme un / autre*) باريس، 1990، بيروت 2005) دون أن يعترف بهذا الدين إزاء هيغل! والحقيقة أنّ ريكور لا يريد أن يخرج من أفق التصوّر المسيحي للوعي (الشقي) بواسطة أيّ فلسفة تاريخ حديثة (تفصل بين الحرية والرجاء فصلًا مدنيًا ومتعاليًا)، بل يكتفي بترميم بيت الوعي بنوع من «تأويلية النفس» الخجولة، التي تعوّل على حلّ مشكلة الآخر بواسطة «اللغة» و«القانون» دون أيّ اشتباك هووي تاريخي أو فينومينولوجي معه، أي دون أيّ «نزاع من أجل الاعتراف» معه.

إنّ من راهنية هيغل أنّه استبق الانزلاق الهُووي للنقاش ما بعد الحديث عن تعدد الثقافات وتصادمها بالتنبيه إلى أنّ براديغم الوعي ليس له ما يقترحه علينا في الميدان العملي غير «الحق المجرد» أو «الأخلاق الذاتية»، وفي الحالتين هو لا يملك مصادر نفسه.

نحن مطالبون بالتفلسف بعد أن يئس العقل المعاصر من جهاز الوعي، وطفق ينبش في لا وعيه ولغته وأمراضه وسجنه وجيناته وتاريخ آلهته وقيمه، عن وسائل تعبير جديدة للتفكير «بعد الحداثة». لكن إذا قبلنا بأنّ ثمّة تطابقًا قاهرًا بين البنية العميقة للحداثة والجهاز الروحي للملة، كما قرّر هيغل، فهل يعني ذلك أنّنا مدعوون إلى عصر فلسفي يقع فيه التصالح آخر الأمر بين الحقوقي والروحي بشكل كوني (دون أن يعني ذلك حسب ديانة بعينها)؟ هل الفلسفة ممكنة «بعد الروح»؟ أم أنّ فلاسفة ما بعد الحداثة قد أخفوا عنّا «أرواحهم الهُووية» كجزء بروتوكولي من آداب الحوار؟

مصادر ومراجع:

1) Bataille, Georges, 1955. «Hegel, la mort et le sacrifice», *Deucalion* 5, 1955 (repris in *Œuvres complètes,* t. XII).

2) Bernasconi, Robert, 1999. «"We" Philosophers": Barbaros medeis eisito», in: *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Ed. by R. Comay and J. McCumber (Evanston: Northonwestern University Press, 1999) 77-96.

3) Bourgeois, B., 2000. *Le vocabulaire de Hegel,* Paris, Ellipses.

4) ——, 1970. *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme,* Paris, Vrin.

5) Bruaire, Claude, 1964. *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel,* Paris, Seuil.

6) Chapelle, Albert, 1964-1971. *Hegel et la Religion* (4 vol.), Paris, Éditions Universitaires.

7) Derrida, Jacques, 1971. Glas, Paris, Galilée.

8) Dove, Kenly Royce (1971), «Hegel's phenomenological method», in: *G.W.F. HEGEL. Critical Assessments.* Edited by Robert Stern. Vol. III, Hegel's *Phenomenology of Spirit and Logic* (London and New York: Routledge, 1993) pp. 25-35.

9) Garaudy, Roger, 1962. *Dieu est mort: Étude sur Hegel,* Presses universitaires de France.

10) Gauvin, J., 1970. «'Für uns' dans la Phénoménologie de l'Esprit», in: *Archives de Philosophie 33,* (1970), 829-54.

11) ——— , 1984. Wortindex zur Phänomenologie des Geistes, *Hegel-Studien* Bd. 14 (1984).

12) ——— , 1965. «Le Sens et son phénomne. Projet d'un lexique de la Phénoménologie de l'Esprit», in *Hegel-Studien,* Bd. 3, Bouvier Verlag 1965.

13) Habermas, J. (1968), «Travail et interaction. Remarques sur la «philosophie de l'esprit» de Hegel à Iéna», in: *La technique et la science comme 'idéologie'.* (Paris : Gallimard).

14) ————, 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt am Main.- *Le discours philosophique de la modernité.* Douze conférences. (Paris : Gallimard, 1988).

15) Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Phänomenologie des Geistes.* Werke 3. Suhrkamp, 1991. - *Phénoménologie de l'esprit.* Gallimard, 1993.

16) Heidegger, M. 1930/31. *Hegels Phänomenologie des Geistes,* in: GA 32 (1980a, 1988b) - *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel.* Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1984).

17) ———, 1950. «Hegels Begriff der Erfahrung», in: *Holzwege* (1950) 105-192. - «Hegel et son concept de l'expérience». Traduit de l'allemand par Wolfgang Brockmeier, in: *Chemins qui ne mènent nulle part..* (1992b) 147-252.

18) Hyppolite, Jean, 1946. *Genèse et Structure de la Phénomenologie de l'Esprit,* 2 vol., Aubier, 1946.

19) Kojève, Alexandre, 1947. *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit[a] professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Études,* Gallimard.

20) Küng, Hans, 1973. *Incarnation de Dieu: Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future,* Desclée de Brouwer.

21) Labarrière, P.-J., 1968. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Aubier-Montaigne.

22) Lebrun, Gérard, 1972. *La patience du concept (essai sur le discours hégélien),* Paris, Gallimard.

23) Losurdo, Domenico, 1994. *Hegel et les Libéraux,* Paris, PUF.

24) Lyotard, François, 1979. *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir,* Paris, Minuit.

25) Malabou, Catherine, 1996. *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique,* Paris, Vrin.

26) Marcuse, Herbert, 1972. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité,* Paris, Minuit.

27) Nancy, Jean-Luc, 1973. La remarque spéculative, Paris, Galilée.

28) Parry, David M., 1988. *Hegel's Phénoménology of the "We".* New York: Peter Lang.

29) Pöggeler, Otto, 1973. *Hegels Idee der Phänomenologie des Geistes* (Freiburg: Alber).

30) Ricœur, Paul , 1969. *Le conflit des interprétations,* Paris: Seuil.

31) - ريكور، بول، 1969 - 2005 . **صراع التأويلات. دراسات هيرمينوطيقية.** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥).

32) Rorty, Richard, 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press.

33) Sandel, Michael J., 1982, 1998. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge University Press.

34) Taylor, 1979, Hegel and Modern Society. Cambridge University Press.

35) ———, 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity.* Harvard University Press.

36) Tsujimura, K., 1983. «Das Hegelsche 'für uns'» *Kant oder Hegel?* ed. D. Henrich. Stuttgart : Klett- Cotta.

37) Wahl, Jean, 1929. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* Rieder.

الفصل السادس
الكوني والكلّي
أو
في هشاشة المشترك

تقديم:

قد يتساءل المرء لأوّل وهلة: «أليس الكوني والكلّي صنوين مترادفين»؟ أم أنّ اللغات الحديثة، كالفرنسية أو الانجليزية أو الألمانية، قد وارت عنّا شيئًا بالإشارة إلى أمرين مختلفين بلفظة واحدة هي على التوالي *l'universel*، *the Universal*، *das Allgemeine*؟

يبدو أنّه خليق بنا أن نؤرّخ جيّدًا لمصطلحي «الكوني» و«الكلي»، منشأً أو مسيرّة أو هجرّة، ليس فقط حتى نتبيّن التاريخ الخاص بكلّ منهما، بل من أجل أن نرصد طبيعة اللحظة النظرية التي ظهر فيها مشكلُ العلاقة بينهما. إذ على ما بينهما من الترادف في استعمالات اللغات الفلسفية الحديثة، والعربية ليست استثناءً ههنا، فإنّهما يحيلان على أفقين إشكاليين متباينين كثيرًا ما يتمّ الخلط بينهما.

إنّ «الكلّي»، تمامًا مثل *l'universel* أو *the Universal* أو *das Allgemeine*، هو ترجمة العرب القدامى لمعنى «كاثولو» (to katholou) اليوناني، كما ورد في نصوص أرسطو، وهو لفظ يُستعمل ظرفًا ويعني بالحرف «بالنظر إلى الكلّ» أو

«ما هو مأخوذ في كلّيته» أو «على الجملة» أو «بعامة». ولذلك هو مصطلح منطقي وفلسفي مستقرّ في معجم الفلسفة العربية الوسيطة تمامًا مثل مصطلح «universalis» اللاتيني. وهو نمط من الاصطلاح وجد طريقه إلى الاشتهار تحت عبارة «الكلّيات» (universalia) في اللاتيني التي شكّلت الجهاز المقولي الأكبر لتفكير القدماء من أرسطو إلى آخر العصر الوسيط، ونعني خماسية فرفوريوس «الجنس» و«النوع» و«الفصل» و«الخاصة» و«العرض»، ولكن بخاصة من خلال عبارة «خصومة الكلّيات» (querelle des Universaux، Unversalienstreit)، وهي خصومة تنتشر عناصرها حسب ألان دي ليبرا على مدى يمتدّ «من أفلاطون إلى نهاية العصر الوسيط» كما يقول العنوان الأصغر لكتابه العتيد La querelle des Universaux (باريس 1996). وذلك يعني أنّ العرب الذين تدبّروا معاني الكلّي والكلّيات، قد تحرّكوا في مساحة خصومة الكلّيات وشاركوا فيها دون أن يروها، إذ هي لم تأخذ شكل خصومة إلّا ضمن نقاشات سكولائية أوروبية ستبلغ هالتها العليا في القرن الثاني عشر.

أمّا «الكوني» فهو معنى مستحدث لم تعرفه العرب، مثل بقية الثقافات قبل الحديثة، إذ هو ترجمة حديثة لمعاني تلكم المصطلحات عينها في اللغات الغربية، ولكن ليس بما هي ترجمة لمصطلح «تو كاثولو» اليوناني، بل في دلالاتها التي بدأت تأخذها مع تطوّر مشروع الحداثة في معرفة الكون وترتيب مُقام البشرية في أفقه اللا متناهي. فإنّ معنى «الكوني» قد نشأ في رحاب وقائع معيارية غير مسبوقة مختلفة تمامًا عن السياق الذي ظهر فيه معنى «الكلي»، حيث أنّه ظهر في أفق العالم /الكسموس.

وإنّ أهمّ واقعة معيارية هيّأت المجال لظهور معنى «الكوني» هو إقدام العقول الحديثة على رسم صورة جديدة للعالم بعد الثورة الكوبرنيكية كسر الفاصل الذي وضعه القدماء بين ميكانيكا السماء وميكانيكا الأرض؛ بحيث ارتبط معنى «الكوني» هنا بمصطلح «الكون» ـ l'univers من universus اللاتيني وهو ما يعني بالحرف «versus» أي موجّه على نحو بحيث يؤلّف جملة أو كلًا «واحدا»ـ

«unus». وإنّما في هذا النطاق تمّ بناء مفهومات علمية لعلّ أعلاها رتبة هو مفهوم «الجاذبية الكونية».

بعد ذلك تتالت الأحداث «الكونية» الحاسمة للإنسانية الجديدة: مثل الاكتشاف الميتافيزيقي للإنسان بما هو كذلك بوصفه «ذاتًا» محضة، مطلقة، متعالية؛ وإرساء فضاء عمومي للجماعة السياسية بوصفها صعيدًا حقوقيًا لحرية طبيعية للفرد بما هو كذلك؛ وبلورة بنى معيارية، خلقية أو دينية أو جمالية، للشخص بوصفه يحتمل معنى الإنسانية جمعاء في كرامته الخاصة وفي ضميره الخاص وفي ذوقه الخاص؛ وأخيرًا فتح الزمان الذاتي على الزمان التاريخي للجماعة الكبرى التي ننتمي إليها أكانت المجتمع المدني أو الجماعة الروحية أو الإنسانية برمّتها.

ونحن نقترح أن نستجلي الصعوبات الكامنة في العلاقة بين «الكوني» و«الكلّي» في شكل مشاهد وانزياحات ميتافيزيقية هي حسب افتراضنا خطوات ضمنية نحو بلورة الأفق المعياري الأكبر والمأمول للإنسانية الحالية، نعني أفق «المشترك» باعتباره الخيط الرفيع الذي ظلّ يخيّم على طرق القدماء والمحدثين جميعًا في كلّ تخريجهم سواء لمعنى «الكلي» أو لمعنى «الكوني». وهو ما سنستجمعه في الإشارات الاستكشافية التالية:

1 ـ اكتشاف الكلّي في ستّة مشاهد.

2 ـ الكلّي ليس كونيًا.

3 ـ الكوني ليس واحدًا.

4 ـ الكوني والمشترك.

فإذا فرغنا من ذلك أمكن عندئذ أن نعيد كرّة السؤال باتجاه «الإنساني» على هذه الجهة التي لا يملّ العلماء من تكرارها في وجل خاص: «هل نحن وحدنا في الكون؟»، وهو ما يعني: «كيف نبني جسرًا ما مع الذين معنا في الكون دون أن نعلم من هم ولا يعلمون من نحن؟». ولكن بخاصة: «بأيّة لغة نحن نستطيع ذلك؟».

1 ـ اكتشاف «الكلّي» في ستّة مشاهد

المشهد 1: سقراط يكتشف معنى «الكلي».

في شوارع أثينا، يقف سقراطُ ما يسائل كلّ sophistès، كلّ حاذق في صناعة الحكمة والخطابة، «ماذا» يعلّم شباب المدينة. تقنيته الفذّة «سؤال ما هو؟»، وهدفه إحراج المعلّم وإثبات أنّه لا يعلم، ومن ثمّة أنّه sophizô، أي دجّال. «لا يعلم» تعني ههنا شيئًا بعينه: أنّه عاجز عن توفير «تعريف» لما يتحدّث عنه. تعريف تُقال باليوناني horismos من horizein أي حدّد أو وضع حدودًا، والحدّ بالمعنى الطبيعي هو باليوناني horos. الحدّ في معنى التعريف هو الإجابة عن السؤال ما هو؟ لكنّه لا يكون كذلك إلّا بقدر ما يفلح في وضع حدود تفصل معنى عن معنى. والتحديد التام هو الذي يحيط بالمعنى من «كلّ» جانب. وهكذا لا يكون الحدّ حدًّا حتى يكون صادقًا على كلّ ما يقال عنه، أي أن يعيّن «الطابع المشترك» الذي بين كثيرين يصدق عليهم ذلك الحدّ.

بين «الحدّ» و«الكلّي» ثمة إذن تلازم كان فضل سقراط أن كشف النقاب عنه.

مثلًا في **هيبياس الكبير** (287 ج) يسخر سقراط من محاوره الذي لا يفرّق بين السؤال: «ما هو الشيء الذي هو جميل؟ (qu’est-ce qui est beau)» والسؤال: «ما هو الجميل؟ (qu’est-ce que le beau)». أي بين البحث عن معنى «ما هو جميل» والبحث عن معنى «ماهية الجميل».

المشهد 2: أفلاطون يستولي على معنى «الكلّي» ويحوّله إلى «مثال».

يقول أرسطو: «إنّ سقراط الذي كانت مشاغله تتعلق بمسائل الخُلُق، وليس بالطبيعة في جملتها، هو على ذلك قد بحث في هذا الميدان عن الكلّي، وهو الأوّل الذي ثبّت التفكير في الحدود. وإنّ أفلاطون قد قبل تعليمه، إلّا أنّ تكوينه الأول قد دعاه إلى التفكير بأنّ هذا الكلّي قد يجب أن يوجد في حقائق (réalités) من صعيد آخر غير الأشياء المحسوسة، فمن المستحيل، حسب

اعتقاده، أن يوجد الحدّ المشترك في أيّ واحد من الأشخاص المحسوسة، وعلى الأقلّ تلك التي في تغيّر دائم.» (**ما بعد الطبيعة،** 987 ب).

يكتشف سقراط معنى «الكلّي» وهو منهمك في إحراج السفسطائيين بواسطة سلاح «الحدّ» أي السؤال «ما هو». لكنّ لعبة الكلي المريحة ضدّ السفسطائيين لم تلبث أن انقلبت على الساحر: لقد استولى أحد شباب أثينا على معنى الكلي، وحوّله، في ضرب من الانتقام الميتافيزيقي من ابن الشعب سقراط، إلى «مثال» (idea، لكن العبارة الأكثر تواترًا هي eidos، وفي صيغة الجمع eidé). لم يكن غرض سقراط من تثبيت «حدود» ما يُقال واحتراف السؤال «ما هو؟» الاستيلاء على «الكسموس» أو على «الأون» بعامة، بل فقط تربية المواطن على استعمال «اللوغوس» بشكل مناسب، من قِبل أنّ اللوغوس بلا أخلاق هو خطر محدق بالمدينة.

لكنّ أفلاطون الذي قبل تعاليم سقراط قد أعطى لبحثه وجهة أنطولوجية لم تكن له. علينا أن نسجّل إذن أنّ أفلاطون قد قام بأوّل استيلاء على معنى «الكلّي» وتوجيهه إلى أغراض أخرى، انتهى معها إلى دمج ميتافيزيقي بين «الكلّي» و«المثال» (eidos، idea)، وذلك من خلال التمييز بين ما يشار إليه على أنّه هذا أو ذاك، وبين ما هو «في ذاته»، أي بين «هذا» الجميل وبين الجميل «في ذاته».

المشهد 3: أرسطو يحرّر معنى «الكلّي» من أصحاب المثل.

نبّه أرسطو على الحاجة إلى تحرير معنى الكلّي من المعنى الأفلاطوني للمثال أو للـ «في ذاته». وهو ما قام به بشكل فذّ في الفقرة 13 من مقالة الزاي من **ما بعد الطبيعة،** حين دافع عن أطروحة ضدّ أفلاطونية تعلن بأنّ «الكلّيات ليست جواهر». وهذا على الأرجح هو أوّل بحث في الطبيعة الأنطولوجية للكلّي. ومن ثمّ أوّل إشارة بكر إلى ضرورة التساؤل عن طبيعة العلاقة بين «الكلّي» و«الكوني».

يقول أرسطو: «إنّ الكلّي هو أيضًا بالنسبة إلى بعض الفلاسفة علّة بأتمّ معنى الكلمة ومبدأ. فلنخض مناظرة حول هذا الأمر أيضًا. فإنّه يظهر بالفعل أنّه من المحال على لفظ كلّي، مهما كان، أن يكون جوهرًا. أوّلاً، إنّ جوهر شخص ما هو الأمر الأخصّ له والذي لا ينتمي إلى غيره؛ والكلّي هو، على العكس من ذلك، شيءٌ مشترك (koinos)، بما أنّنا نسمّي كليًّا ما ينتمي بالطبع إلى كثرة ما. [..] ثمّ إنّ الجوهر يُقال على ما ليس محمولاً على موضوع ما؛ والحال أنّ الكلي هو على الدوام محمول على موضوع ما. [..] كلّ ذلك يبيّن بجلاء النقائص التي تنجرّ عن آراء الذين يزعمون أنّ المُثُلَ هي جواهر تتمتّع بوجود مفارق..» (**ما بعد الطبيعة** مقالة الزاي الفقرتان 13 ـ 14، 1038 ـ 1039).

هذا الاعتراض على القيمة الأنطولوجية للكلّي هو بذرة «خصومة الكليات» التي ستبلغ هالتها العليا في القرن 12 ميلادي. إنّ الكلي ليس جوهرًا، معناه أنّ الكلي لا وجود له في الأشياء الخارجية، نعني لا ينحاز بماهية ما خارج النفس، بل هو «صفة» تصدق على كثير من جنس واحد. إنّ الكلي ليس «شخصًا» (individu) أي كائنًا مفردًا، بل «محمول» يصدق في حدّ كلّ شخص من جنس بعينه. ومن ذلك ينتهي أرسطو إلى أنّ لا علم إلّا بالكلّي، في حين أنّه لا وجود إلّا لما هو شخصي. ويعترف أرسطو صراحة بأنّ ذلك جدّ خطير لأنّه ليس فقط يهدّد مُثل أفلاطون إذ أنّ المثال هو أيضًا شخص، بل قد يؤدّي أيضًا إلى تدمير معنى «الحد»، ما دام الشخص يوجد ولكنّه لا يُحدّ إلّا بما هو كلّي. والحال أنّ الكلّي لا وجود له في أيّ شخص.

المشهد 4: لاهوتيو العصر الوسيط يستولون على جهاز «المثل» لتخريج طريقة خلق العقل الإلهي للعالم وتندلع «خصومة الكلّيات».

لقد وفّر أفلاطون جهازًا مناسبًا لمساعدة لاهوتيي القرون الوسطى على تخريج جيّد لطريقة عمل العقل الإلهي حين خلق العالم. إنّه «صانع» يمتلك «النماذج» الأصلية للموجودات. لكنّ ذلك قد أدّى إلى الاستيلاء الثاني على معنى «الكلّي» وتبديل وجهته. ومن ثمّ كانت خصومة الكليات ضربًا من التحرير الثاني

للكلي من التحريف الأنطولوجي لدلالته. والكلّيات المقصودة هي الخماسيّة ضبطها فرفوريوس في **إيساغوجي** (أي المقدّمة)، وظلّت مؤثرة في المنطق إلى حدّ كانط. ونعني «الجنس» (genos، genus)، أي «كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو» كالحيوان؛ و«النوع» (eidos، species)، أي «كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو» كالإنسان؛ و«الفصل» (diaphora، differentia)، أي «كلي يحمل على الشيء في جواب أيّ شيء هو. كالناطق والحساس»؛ و«الخاصة» (idion، proprium)، أي «كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًا. كالكاتب»؛ و«العرض» (symbebekos، accidens)، أي «كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضيًا»[1]، فهو خاصية عامة تصاحب النوع لكنّها يمكن أن تتخلّف، ولذلك هو لا يُقال في الجواب أصلاً.

أمّا خصومة الكليات فهي تدور من حيث الشكل حول هذا السؤال المركّب: «هل أنّ الكلّي له وجود خارج العقل البشري أو خارج القول، أم أنّ الكلي لا يوجد إلّا في التصوّر أو في الأسماء التي نطلقها على الأشياء؟»

هناك عندئذ تيّاران خصمان: أحدهما يقول إنّ الكليات مجرّد معقولات أو ألفاظ ننتزعها من الأشياء بالتجريد فهي «universalia post rem»، وهم الإسمانيون (nominalistes)، مثل Roscelinus [القرن 12] (الكليات = ألفاظ) أو Abaelard (الكليات= تصوّرات)؛ أمّا الآخر فهو يزعم أنّ الكليات العقلية ليست تقوم في العقل فحسب بل إنّ لها في الأشياء الفردية مقابلات واقعية كلّية، فهي «universalia in re»، أو هي توجد في «عالم معقول» (mundus intelligibilis) أو في عقل إلهي بمثابة صورة أصلية للعالم الفعلي، فهي «universalia ante rem». وهم الواقعيون (réalistes)، مثل Wilhelm von Champeaux (الكليات = وجودات في الواقع).

(1) الجرجاني، **كتاب التعريفات**.

والخصومة حاسمة لأنّها عملت بقوة إلى حدّ القرن الخامس عشر، حيث أنّ الواقعيين أخذوا «طريق القدماء» (via antiqua)، مثل Albertus Magnus وThomas von Aquin، في حين أنّ الإسمانيين قد أخذوا «طريق المحدثين» (via moderna)، مثل Wilhelm von Ockam وJohannes Buridan وMarsilus von Inghen.

إلّا أنّه علينا أن نميّز بين «المعاني الكلية» (les notions universelles)، مثل الأسماء المفردة، من قبيل «إنسان»، «حيوان»، «فرس».. وهو مصطلح استعمله الفلاسفة العرب مثلًا[1]، وبين «الكلّيات» (les Universaux) أي خماسية «الجنس» و«النوع» و«الفصل» و«الخاصة» و«العرض»، وهي موضوع الخصومة بين الواقعيين و«الإسمانيين».

المشهد 5: انزياح معنى الكلّي لدى المحدثين من المنطق **إلى الرياضيات** أو ترييض الكلّي وتحويله إلى أداة تكنولوجية للسيطرة على الطبيعة.

حين أخذ غاليلي في قراءة الطبيعة باعتبارها كتابًا كُتب بحروف رياضية ومن ثمّ في صياغة أوّل معادلة تفسّر عمل الظواهر الطبيعية بالاستناد إلى قوانين رياضية حتمية هو قد نقل معنى «الكلي» من نطاق المنطق إلى الرياضيات. وهو توجّه وجد مع صياغة نيوتن لقانون «الجاذبية الكونية» هالته العليا. وإنّما في ذلك بنية استقبال لإجراءات نظرية أخرى من قبيل «الرياضيات الكلّية» (mathesis universalis) لدى ديكارت أو «التخصيصية الكلّية» (caractéristique universelle) التي أشار إليها ليبنتز. وهما طريقتان في ضبط الكلّي الجديد: فهو إمّا رقمي وإمّا رمزي. وهو أمر بلغ اليوم مع المعالجة الإعلامية لبنية الكون هالته العليا.

المشهد 6: انخراط اللسانيين في البحث عن «كلّيات» جديدة سمّوها «كلّيات لسانية» في نطاق مشروع معقولية تؤدي فيه «اللغة» دور البراديغم.

لقد أخذ اللسانيون المعاصرون يبحثون عن «كليات لسانية» (Universaux

(1) الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، الفقرة 11-17.

linguistiques) هي أمارة على استئناف للبحث القديم عن لغة علمية كلّية، وهو موقف ما ـ بعد ـ نظري عن أفق تأسيسي مشترك بين اللغات جميعًا يجعلها خاضعة لبنى نحوية ودلالية عابرة للثقافات.

2 ـ «الكلّي» ليس «كونيًا»

يعني «الكلّي» ما يعنيه «تو الكاثولو» اليوناني. ذلك الاكتشاف السقراطي البعيد. والذي احترف سقراط سؤال «ما هو؟» للإيفاء به. وما عيّنه أرسطو، بعد تحريره من «المثال»، بوصفه مقياسًا داخليًا للحقيقة القضوية في العلوم.

إنّ الكلّي هو إذن صفة مقوّمة لما هو «علمي». ولذلك هو معنى صوري وإجرائي واصطلاحي ومحايد. ومن ثمّ فالكلي لا وطن له ولا دين له. وهو اختراع إجرائي طوّره العقل البشري بما هو كذلك. ورغم أنّه لا يظهر إلّا في أفق ثقافة اخترعت السؤال «ما هو؟» وعرفت «الحدود»، إلى حدّ بلورة سلوك نظري قادر على إنتاج الحقيقة في العلوم، فإنّ الكلّي معنى غير ثقافي تمامًا. بل هو بنية مقولية بلا أيّ توقيع وجودي.

من أجل ذلك فإنّ أيّ «خصومة كلّيات» لا تقع في حيّز العلوم بل في النقاش الميتافيزيقي واللاهوتي حول دلالة الكلي بالنسبة إلى الأفق الثقافي الذي يعمل فيه. الكلّي بحدّ ذاته لا يثير أيّة خصومة. وذلك أنّه نابع من سلوك نظري بلا توقيع أخلاقي. إذ هو من طبيعة العلوم. وكما أنّ العلم لا أخلاق له، كذلك الكلي.

علينا إذن أن نميّز بين الكلّي والكوني من حيث أنّ الكلّي مطلب نظري في حين أنّ الكوني واقعة معيارية. ومن ثمّ علينا أن نسأل: «كيف نفهم التلازم الطريف في أفق الإنسانية الحالية بين مطلب الكلي وواقعة الكوني؟».

ولكن ما هو الكوني؟

الكوني من «الكون». والكون ليس «العالم». الكون فضاء انبساط الكينونة بلا حدود في أفق النظر الذي طوّره النوع الإنساني من الموقع الذي له، أي من الكوكب

الذي يسكنه. أمّا «العالم» فهو جملة ما «يعلَم» أي ما يُهتدى به أكان «علَمًا» أم «علامةً» أم «معلمًا»، ومن هنا جاء «العِلْمُ» أي الاطّلاع على الأمر والتعرّف عليه.

ومن المثير أنّ هذا المعنى الأصلي للعالم يكمن في أهمّ وأخطر تخريجين لمعنى العالم لدى القدماء، نعني «العالم/الكسموس» اليوناني ومعنى «mundus» اللاتيني الذي هو استنساخ منه، و«العالم/الآية» التوحيدي.

تنحدر لفظة «كسموس» من فعل «kosméo» الذي يحتمل معاني: أ ـ نظّم ورتّب، ومنه وجّه وهدى وقاد؛ ب ـ زيّن ورصّع وزخرف. ولذلك تعني كسموس أ ـ النظام مهما كان؛ ب ـ الزينة والزخرف والحلي خاصة حليّ النساء؛ ج ـ العالم بما هو منظّم ومزيّن ومرصّع بالكواكب. وتقريبًا هذه المعاني استنسخها اللاتين من خلال لفظة «mundus» التي تعني تواليًا: أ ـ الناصع والواضح والنقيّ؛ ب ـ أشياء الزينة والحلية للنساء؛ ج ـ السماء والقبة الزرقاء المرصّعة بالنجوم، ومنه العالم وجرم الأرض والأمم جميعًا.

وبرغم أنّ لفظة «العالم»، مثلها مثل عبارة «الكون»، هي غائبة في معجم القرآن، فإنّ هذا النصّ التوحيدي الأخير لم يخرج عن الدهشة الفلكية للإنسان قبل الحديث. فالعالم/الآية، مثل «كسموس» اليوناني و«موندوس» اللاتيني، والذي يُشار إليه أساسًا بعبارة «السماوات»، هو مستخرج أيضًا من دلالات «النظام» (﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ سورة المُلْك 3) و«الزينة» (﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ﴾ سورة الحِجْر 16).

إنّ العالم /الآية هو «علامة» (﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ سورة النحل 16) تدلّ على الغائب الكبير الذي اكتشفه الإبراهيميون وسمّوه الإله الخالق. العالم هو بالتحديد «آية» على «من هو؟» أصلية وكبرى وغائبة هي إشارة إلى الآخر الأقصى في أفق البشر وقد قبلوا منزلة وجودية محدّدة جدًا هي «الآدمية». ليس ثمّة معنى للعالم بلا آدم، أي بلا كائن أفلح في الانزياح من نطاق السؤال «ما هو؟» إلى أفق السؤال «من؟».

بذلك فإنّ «الكوني» معنى غير ممكن الظهور في نطاق ثقافة مبنية على فكرة العالم أكان «كسموس» أم «موندوس» أم «آية». فالكوني هو معنى لم تعرفه الثقافات قبل الحديثة. وذلك لأنّ الكون مرتبط، حسب عبارات رشيقة لكوري، بتحوّل حاسم من «العالم المغلق»، الذي فكّر به القدماء من أفلاطون إلى ابن رشد، إلى «الكون اللا متناهي»، الذي استشرفه المحدثون ودافعوا عنه علميًا وميتافيزيقيًا وأخلاقيًا.

ولذلك علينا أن نسأل: متى ظهر معنى «الكون»؟ أي متى أخذ العقل البشري يستجمع دلالة الكينونة في العالم تحت مصطلح «الكون»؟ وهل أنّ ذلك ممكن في أيّ ثقافة؟ وفي أيّ عصر؟

إنّ التفريق المطلوب بين العالم/الكسموس أو العالم/الآية، من جهة، والكون/الفضاء الممتدّ واللا متناهي والكون/البيئة الكبرى للنوع، من جهة أخرى، سيقودنا بالضرورة إلى التمييز بين «العالمي» و«الكوني». فقد عرف اليونان والعرب معنى «العالمي»، لكنّهم لم يبصروا أبدًا بمعنى «الكوني». فالعالمي هو نمط من المشترك الفلكي والروحي بالنسبة إلى جماعة لغوية أو روحية مغلقة. وذلك أنّ العالم، أكان كسموسًا أم آية، هو دائرة معنى مغلقة ومتناهية. أمّا الكوني فهو نمط مستحدث من المشترك لم يعرفه القدماء، لا في نطاق المدينة ـ الدولة ولا في أفق المدينة ـ الملة، إذ هو قد نشأ في سياق إعادة اكتشاف «الكلّ» الفلكي للعالم، والذي نجم عنه الاكتشاف الحديث لجغرافيا «الأرض» بوصفها «كرة» (globe) أي دائرة كونية واحدة، وهو ما أدّى إلى بلورة مفهوم «الكون» كفضاء لا متناهٍ بدأنا نعرف أخيرًا أنّه بلا مركز.

ولذلك يمكن القول إنّ القدماء الذين عرفوا معنى «العالم» ولم يعرفوا معنى «الكون»، هم قد عرفوا أنماطًا مختلفة من «المشترك»، لكنّهم لم يعرفوا معنى «الكوني». إنّ المدينة اليونانية والإمبراطورية الرومانية والجماعة التوحيدية هي أنماط من المشترك لكنّها لم تكن توفر نطاقًا مناسبًا لبلورة معنى «الكوني».

3 ـ «الكوني» ليس «واحدا»

برغم أنّ الكوني يحيل صراحة على «الكون» فإنّ ذلك لا يتمّ بقطع النظر عن موقع «النوع الإنساني» داخل أفق هذا الكون. صحيح أنّنا لم نعد ننظر إلى الكائن الذي يحيط بنا بوصفه يبعث على «الدهشة»، أي باعتباره «كسموسًا»، ولا بوصفه يدفع على الخشوع، أي بوصفه «آية»،ـ وعلى ذلك نحن نسمّيه «كونًا» من موقع «الإنسانية الحالية». ولكن «من» هي الإنسانية الحالية؟

الإنسانية الحالية هي طريقة في فهم أنفسنا تشكّلت بعد انزياحين روحيين لم نقف بعدُ على كلّ نتائجهما: الانزياح من معنى «العالم» القديمة إلى فكرة «الطبيعة»/ الشيء الممتدّ؛ والانزياح الأخطر من فكرة الطبيعة/ الشيء الممتدّ تحت سيادة الذات إلى معنى «الكون» /البيئة الكبرى للنوع والفضاء الاحتياطي لمستقبل الجينة البشرية بعامة.

بذلك فإنّ معنى «الكوني» في تلازم مقلق مع معنى «الإنساني» في حين أنّ الكلّي هو في ارتباط صوري مع بنية الحقيقة في العلوم. ولأنّ الكوني في تلازم مع مصير الإنساني، فهو خاص ومتعدّد؛ في حين أنّ الكلي محايد وواحد. كلّ إنسانية في إمكانها أن تطوّر معنى الكوني الذي يصاحب تجربة الكينونة في العالم التي تخصّها. لكنّ الكلّي مطلب ينبغي على العقل الإنساني أن يصطنعه بمعزل عن أيّ خصوصية روحية أو تجربة أصالة بعينها. وهو ما يعني أنّ الحقيقة في العلوم لا ترتبط بمصير الإنساني ولا تحتمل أيّ شكل من الانتماء.

من أجل ذلك علينا أن نتابع هنا أفكار غودمان (Goodman) عن أنّ «العالم يكون على أوجه عدّة»، ومن ثمّ أن نقبل بـ «تعدّد العوالم». فالبشر لا يصفون ما يحيط بهم على نحو مختلف إلّا لأنّهم يرون العالم بشكل مختلف. صورة العالم هي أمر يتغيّر ويتعدّد. وإنّ تعدّد العوالم هو الأفق الأنطولوجي المناسب لمعنى الكوني.

لنقرّ إذن، في نحو من الأخلاق الكونية المؤقتة للإنسانية الحالية، بأنّ

البشر، لئن كان محكومًا عليهم بالكوني، فهم لا يقوون على العيش معًا إلّا من موقع «عالم» بعينه. نحن دومًا ننتمي سلفًا إلى دائرة معنى مخصوصة، أي إلى صورة عالم أو عالميّة بعينها، ومن ثمّ إنّ السلوك الكوني ليس «واحدًا» بل متعدّدًا. وليس ثمّة ما يمنع من تعاصر عوالم معنى متعدّدة في أفق كونيّ واحد.

ولذلك لا تحتمل أيّة ثقافة من معنى الكوني إلّا بقدر ما تحتمل من معنى التعدّد: ليس فقط تعدّد الذوات بل تعدّد اللغات وتعدّد العوالم ومن ثمّ تعدّد الإجابات عن السؤال «من» هي الإنسانية الحالية.

ولكن لنحترس من ثقافة التعدّد التي لا تدافع عن «المشترك».

4 ـ الكوني والمشترك

قد يأخذ التعدّد لبوس واقعة منهجية بلا مضمون؛ وهذا أمر ينتج عن الخلط بين الكلّي والكوني. وذلك أنّ مطلب الكلّي لا معنى له بمعزل عن الوضع الإنساني. وإنّ العلم الغربي قد انتهى راهنًا إلى عقد صلة تأويلية عميقة بين الكلّي و«الرمزي». ومن ثمّ تمّ فتح الطريق نحو ضرورة الانزياح المعياري من مطلب الكلّي (الذي قامت عليه مغامرة الحقيقة قي العلوم من أرسطو إلى أينشتاين) إلى دعوى الكونية (التي هي الأفق المعياري ما بعد الأخلاقي للعقل الإنساني الحالي).

أمّا المغزى الذي يهمّنا هنا فهو هذا: أنّ المعنى «المشترك» لا يوجد في عالم منفصل عنّا ـ «المشترك» ليس «مثالاً» ـ بل هو ثمرة النقاش بين العقول في عوالم خطاب متعدّدة.

لم يعد يمكن فصل «العلم»، كجنس قولي مخصوص، عن الأفق الرمزي الذي طوّرته الإنسانية الحالية عن معنى الكون في تجارب أصالة خاصة في كل مرة. ولقد وقع المرور من الكلي إلى الكوني حين أخذت العقول المعاصرة في قراءة كتاب الطبيعة بوصفه قابلاً هذه المرة للكتابة في لغة ثقافات متعددة. لكنّ التعدد ليس النسبية: التعدد واقعة كونية في حين أنّ النسبية ادّعاء معياري مزيّف.

فالكوني يحمل دومًا توقيعًا ما: سياق، رمز، منظور، لغة..؛ فلا أحد يملك نقطة أرخميدية؛ هناك فقط منظورات واختيارات معنى من بين إمكانيات و«عوالم» متعددة. والكوني استشرافي في حين أنّ الكلي تخطيطي. ولذلك فالكوني ليس صلاحية ندافع عنها في جنس من الأقوال الصحيحة، بل هو واقعة روحية متعدّدة تمسّ نظرتنا إلى نمط مقامنا في باحة العالم في كل مرة.

ولذلك فالكوني هو دومًا «صيغة» (version) من جملة صيغ العالم الذي نعيش فيه معًا. هو دومًا صيغة عن عالم بعينه. وليس مقياسًا كليًا يستعمله طرف ضدّ آخر بشكل أداتي تمامًا. وحسب نلسون غودمان فإنّ «طرق صناعة العالم» (ways of world making) متعدّدة سلفًا. وهو مقام مستحدث نمرّ معه من العالم الواحد أو المعطى الذي لا يحتمل سوى حقيقة واحدة إلى كثرة العوالم وتعدد صيغ العالمية فيه ومن ثمّ إلى كثرة أشكال الصلاحية وتعدّد أنماط السداد المعياري في أقوالنا.

إنّ التعدّد هو أفق الكوني، ولذلك فإنّ الأفق الوحيد المتبقي لمغامرة النوع الإنساني على الكوكب الذي صار قرية روحية وبيئة وحيدة له، هو بلورة معنى عميق وأساسي للمشترك. ولكن ألم تعرف الثقافات قبل الحديثة معنى المشترك، وذلك دون أن تعرف معنى الكوني؟

أجل يمكننا أن نأخذ «المدنية» اليونانية أو «الإمبراطورية» الرومانية أو «الجماعوية» التوحيدية أو«العمومية» الحديثة باعتبارها أنماطًا من المشترك. ولكن إلى أيّ حدّ هي توفّر قاعدة صالحة لاعتناق معنى الكوني؟

«المدني» هو شكل المشترك الذي اقترحه اليونان على أنفسهم في شكل «مدينة» (polis) تجهد لأن تكون في تناسب تام مع العالم/الكسموس. و«الجماعة» هي شكل المشترك الذي ابتدعه التوحيديون واقترحوه على جميع «العالمين» في شكل «ملة»، حيث أنّ الملة هي إلى الآن الأفق الأخلاقي الذي يفهم «العالمية» بوصفها عنصرًا جماعويًا بموجب أنّ العالم نفسه «آية». والملة

هي جماعة روحية وهي تعني شكل الحياة الذي يعتبر الملة أفقًا مناسبًا للعالمية. كذلك فإنّ «العمومي»، بما هو تعبير حقوقي مقابل لمفهوم «الخصوصي» (le privé)، هو شكل المشترك الذي اخترعته الحداثة السياسية واعتبرته الفضاء الحقوقي الشرعي الوحيد المناسب لتمكين «الفرد» الحديث من المواطنة، بما هي إقامة حكومية صارمة داخل «إقليم» الدولة، الاكتشاف السياسي الأكبر للعصور الحديثة.

أليست هذه الصنوف من المشترك أنماطًا من الكوني؟

إنّ المشترك هو معنى الكوني الذي تراءى للمعاصرين منذ أن أخذوا في الانزياح من براديغم الوعي، حيث ما زال يعمل كانط نقد العقل المحض، إلى براديغم اللغة، الذي تعود جذوره المبكّرة إلى تصوّر الرومانسيين للغة /بنية العالم وإلى نقد ملكة الحكم حيث يتمّ اكتشاف فكرة «الحس المشترك» بوصفه أوّل خطوة نحو اعتبار «القدرة على التواصل» بين البشر المتعدّدين هي الترجمة المناسبة لـ «فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كسموبوليطيقية»، وهي القاعدة الأخلاقية الصحيحة للدفاع عن حقّ «مواطن العالم» في «ضيافة كونية».

ولذلك فإنّ المعنى الخلفي للمشترك هو بالتحديد لغوي. والتقدّم نحو تكلّم لغة «كوكبية» (planétaire) يفهمها جميع العالمين هو أساس المشترك بين أعضاء الإنسانية الحالية. ولذلك أيضًا فالمشترك مختلف في قوامه الخاص عن المدني والجماعوي والعمومي.

وبحسب التعبيرات المعاصرة التي أخذها المشترك، مثل «الكسموبوليطيقية» و«الضيافة الكونية» (كانط) و«الكينونة معًا في العالم» (هيدغر) و«العيش معًا» و«العالم المشترك» (حنّا أرندت) و«المسؤولية إزاء الغير» (ليفناس) و«مبدأ حسن الظن» (principe de charité) (ديفدسن) و«تعدد العوالم» (غودمان) و«إتيقا النقاش» و«الجماعة اللغوية المتكوّنة من متحاورين جيّدين» (آبل، هابرماس) و«الجماعوية» (ماكنتاير، صندال، ولكن أيضًا علم الكلام الإسلامي المعاصر)

و«الهوية السردية» (ريكور) و«مصادر الذات» (تايلور) وخطاب «حقوق الإنسان»، و«التضامن» (رورتي) و«حق الشعوب» (رولس) وإمكانية «مواطنة ما بعد سياسية للعالم» (ديريدا) و«الجمهور» (نغري) الخ، يبدو كيف أنّ المشترك هو معنى «ما بعد حديث» في معنى كونه يختلف عن «العمومي». إذ يقع المشترك ما وراء التقابل الحديث بين العمومي والخصوصي. ولذلك فما يقابل المشترك ليس الخصوصي بل الهُووي.

بذلك فإنّ النزاع التأويلي الحالي في العالم/القرية ما بعد الحديث ليس بين العمومي والخصوصي بل بين المشترك والهُووي. وبعبارة دقيقة إنّ المشترك الذي بإمكانه أن يوفّر القاعدة الأصيلة لمعنى الكوني هو شكل الحياة الذي شُفي من المرض الهُووي الذي يصيب جميع الثقافات في لحظة هشاشتها الأخلاقية. وهذا يصدق اليوم على الغرب قبل غيره.

وعلينا أن نذكّر أنّ مفهوم «الهوية» هو من اختراعات الدولة القومية الحديثة وليس اكتشافًا جماعويًا. ومن ثمّ فإنّ علينا أن نرتاب من كلّ تفلسف يدافع عن جدار هووي لا يملكه. وذلك أنّ الجماعوية (كما تأسّست في نطاق الملل التوحيدية) ربما كانت تتوفّر على وثائق روحية قبل حديثة، جدُّ نفيسة، كان يمكن أن تمكّنها من المشاركة في النقاش ما بعد الحديث عن التصادم الراهن بين الكلّي الحقوقي الليبرالي والهووي الجماعوي، وذلك باعتبارها محاورًا مفيدًا. ونحن نخصّ بالذكر مقولات «الجماعة» الروحية، كبديل عن القبيلة والأمّة القومية، و«العالمين» كمقيمين في العالم دون امتلاكه، و«الكرامة» التي هي مفهوم خلقي جذري لم يعرفه اليونان، و«الآدمية» كأصل أرضي وحيد لمعنى الإنساني، و«الاستخلاف» كموقف وجودي إزاء المسؤولية عن النوع..، وهي جزء بسيط من اكتشافات أخلاقية فذّة لا يبدو أنّ الإنسانية الحالية قد خرجت من أفقها، ولم يفعل الضجيج الأصولي حول أنفسنا القديمة غير طمس معالم الطريق إلى تملّكها والتحرّر من رؤية العالم القديمة التي تلتصق بها.

خاتمة: عزلة «الإنساني» أو «هل نحن وحدنا في الكون»؟

في سنة 1973 فكّر علماء الفضاء في إقامة ضرب من «الجسر» الرمزي مع سكّان مفترضين في جهة ما من «الكون»، وذلك بأن بعثوا إليهم بما يشبه «الرسالة» المستحيلة على صفيحة من الأليمينيوم ألصقوها على ظهر المركبة الفضائية Pionnier II، والتي أُطلقت على نحو بحيث يمكنها مغادرة النظام الشمسي. ماذا احتوت تلك الرسالة الأرضية إلى الكون؟

لقد تضمّنت أمرين مثيرين: **الأوّل** هو رسم بياني عن حركات البروتون والإلكترون في نواة الهيدروجين المحايد، مشفوعًا بمعادلات تشير إلى الأوقات والمسافات التي تخصّ نبضات الإشعاع (pulsars) الخاصة بموجات الراديو الفلكية؛ وبما أنّ الهيدروجين هو الذرة الأكثر وفرة في المجرّة، وأنّ الفيزياء «كونية»، يفترض العلماء أنّ حضارة متقدّمة يمكن أن تقرأ هذه الشفرة وتهتدي ليس فقط إلى تحديد موضع انطلاقها في المجرة بل ومتى كان ذلك أيضًا.

لكنّ الأمر **الثاني** الذي تضمّنته «الرسالة» هو ما لا يمكن لأيّ فضائي غير أرضي أن يهتدي إلى فكّ شفرته. ذلك أنّ هذه الشفرة الغريبة ليست سوى رسم جسدين عاريين لرجل وامرأة أرضيين.

رسالة كونية لم تستطع أن تعوّل على أيّة «لغة» بشرية من أجل تكليم أيّ طرف آخر في الكون. ورغم أنّها استعملت أكثر الوثائق أمارة على تطوّرنا التقني (أي القدرة على كتابة بنية المادة بشكل رقمي) فهي قد اضطرّت إلى تقديم صورة الإنسان العاري بوصفه أقدم وأصدق دليل على أرضيته.

إنّ شعورًا ما بعزلة الإنسانية على كوكب الحياة الوحيد هو الذي دفع العلماء إلى كتابة رسالة كونية كان توقيعها الوحيد هو الجسد العاري. لكنّ ذلك ربّما كان العلامة الحاسمة على أنّ الثقافة الكونية الوحيدة هي الكلّي. الكلّي الذي صار رقميًا بلا رجعة. ولكن أيضًا أنّ الحيوي فينا، أي قدرتنا الغريزية على المحبّة، ولكن أيضًا على الغضب، وبما نحن أجساد محضة، هو الأساس الأخير للمشترك في أفق الغرباء في عقر دارهم الكونية.

يقول نيتشه:

«ربّما تتخيّل النملة في الغابة أنّها الهدف من وجود الغابة، بنفس القوة التي نفعل بها ذلك نحن عندما نقرن في أوهامنا على نحو يوشك أن يكون بديهيًا بين زوال الإنسانية وزوال الأرض: أجل، نحن لا نزال قنوعين إذا ما بقينا عند هذا الحدّ ولم نهيّئ، من أجل جنازة الإنسان الأخير، أفولاً كليًا للعالم والآلهة. إنّ الفلكيّ الذي لا تشوب نزاهته شائبة لا يستطيع هو ذاته أن يشعر بالأرض من دون حياة إلّا كما يشعر بربوة منيرة وطائرة عليها قبر الإنسانية»[1].

لقد كُتب على الأرضيين أن يفتّشوا عن كونيّتهم في طريقين مختلفين: الكلّي من جهة، والمشترك من جهة أخرى. لكنّ مصيرهم واحد: إنّه الدفاع عن «الإنساني» بوصفه الأفق الأخير للكوكب الميتافيزيقي الوحيد في مجرّتهم.

(1) - Nietzsche, S. 5101. *Digitale Bibliothek Band 31:* Zweiter Band, S. 287. *Werke und Briefe:* Ibid. *Humain trop humain II.* 14, p. 228.

الفصل السابع
نقيض الحمار
أو
نيتشه و«الأنوار الجديدة»

تقديم:

كان دولوز قد استجمع طرافة نيتشه في كونه قد أدخل تحويرين جدُّ خطيرين على عمل الفيلسوف بعامة: أ ـ نقل التفلسف في الأشياء الإنسانية من نطاق السؤال «ما هو؟» حيث وضعه سقراط (تحديد ماهيات الموجودات) إلى أفق السؤال «من؟» (وصف الأنماط البشرية وتقويمها بالنظر إلى درجة اعتناقها لمشروع الحياة) والذي يعود، على خلاف ما يفترضه دولوز، إلى أفق غير يوناني أصلاً؛ وبـ ـ إقحام منظور «بالنسبة إلينا» كزاوية نظر تقويمية لكلّ إرادة بشرية أكانت إرادة معرفة أم إراة اقتدار؛ فليس هناك حقيقة بل ثمة دومًا «إرادة حقيقة» علينا التأريخ لها من الداخل بوصفها تفترض ترابطًا حميمًا بين «معنى» شيء ما و«قيمته» بالنسبة إلينا.

فجأة، مع نيتشه، أصبح كلّ معنى وكلّ قيمة وكلّ تعبير علامة متوارية على إرادة شديدة التوقيع. وفجأة أيضًا صار كلّ فيلسوف مهما علا شأنه حيوانًا أخلاقيًا متّهمًا سلفًا، وانقلبت الفلسفة نفسها إلى ما سمّاه نيتشه ذات مرة «فنّ الريبة» من النمط البشري أو جهاز المعايير الذي أنتج الفلاسفة نصوصهم في ضوئه أو لنقل

في ظلمته. وفجأة أيضًا انهار التعريف التقليدي للإنسان بوصفه «حيوانًا عاقلاً»، وصار يشار إليه بوصفه «الحيوان الوحيد الذي لم يستقرّ بعدُ» على «ماهية» نهائية. بل إنّ فكرة «الماهية» نفسها قد تمّت الاستعاضة عنها بفكرة «الأصل»، وفجأة أيضًا لم نعد في حاجة إلى مناطقة بل إلى مؤرّخين جيّدين. وهم جيّدون بقدر ما يؤرّخون لأنفسهم كأنّما هي حقول تجريب جذري على مغامرة النوع الإنساني في شخصهم.

لكنّ «الفكرة الجيّدة لا تكون إلّا **استثناء**»[1]، هكذا قال نيتشه في إحدى شذرات 1880. نحن نفكّر بقدر ما نعتني باستثناء ما، باستثنائنا، ولكن أيضًا بقدر ما نتحرّر منه. قد كان نيتشه على وعي تامّ بأنّه استثناء مريب ليس فقط في تاريخ الفلسفة بل في تاريخ السؤال عن مصير البشر أنفسهم. ورغم كلّ التوصيفات الممكنة للحدّ من استثنائيّة نيتشه في أفق المعاصرين، من قبيل أنّه فيلولوجي متخصّص في اليونانيات أو متفلسف متأثّر بشوبنهاور أو أنّه ملحد ولا ـ أخلاقوي أوروبي من القرن التاسع عشر أو حتى مجنون..؛ فإنّ اسمه يظلّ يشير إلى شخوص معنوية عديدة أخرى أكثر إثارة وأكثر خطورة. ولأنّها في الغالب أسماء سمّاها بنفسه، فهي لا تترك لنا أيّ مجال لتفاديها أو للحدّ من قوّتها وفرادتها.

نحن نقترح أن نلج إلى بريّة نيتشه من خلال هذا السؤال: «من هو نيتشه بالنسبة إلينا؟». وهو بلا ريب سؤال مصاغ على وزن سؤال كان قد طرحه صحابة زرادشت في حديث الغفران قائلين: «من هو زرادشت بالنسبة إلينا؟». وحتى لا تكون كل الإجابات متاحة، دون تبرير حقيقي، فنحن نقترح أيضًا أن نستشرف الوجهة التي سيأخذها العلاج المناسب لسؤالنا من خلال الإمّية الغامضة التالية: «هل هو ديونيزوس أم زرادشت؟».

«ديونيزوس» ـ اسم إله في الميثولوجيا اليونانية، إلّا أنّه يعني حرفيًّا «l'être ailleurs» ـ الكائن «في موضع آخر» أو الآخر. ولذلك ظلّ ديونيزوس «إلها

(1) *Oeuvres Complètes IV*. Fragments Posthumes 1880. p. 552 (6 [421]).

غريبًا»، ذاك الذي أتى من بعيد. كان دومًا أمام المدينة أكثر منه داخل أسوارها. وهو رمز للقوى المتوحشة وإله غير متمدّن بشكل جذري. هو يجرّ أتباعه إلى خارج المدنية، حيث يتحوّل الوجود إلى ضرب من الصيد المفتوح أو القرم البدائي إزاء كلّ ما هو لحم فيختلط الحيوان والبشر والآلهة في سكرة أوموفاجية (omophagie) أي حيث يُؤكل اللحم نيئًا؛ وهو ما جعل ديونيزوس يحمل من الأسماء «آكل اللحم نيئًا» (mangeur de chair crue)، بل بشكل أكثر صراحة: «آكل اللحم البشري» (anthropophage).

ولكن لا نبتئس كثيرًا. فهذا الإله ليس يونانيًا في أصله القديم. إنّه قادم من الشرق! وعلى الأغلب هو قد ظلّ «إلهًا طفلًا»، بل حُكم عليه بالموت مشويًا كقربان بائس. إنّه بلا ريب إله «شهيد».

وعلينا أن نسأل: ما الذي جعل ملحدًا نسقيًا حديثًا مثل نيتشه يعتنق ديانة إله وثني يوناني مثل ديونيزوس؟ ونحن نستعمل عبارة «الاعتناق» عمدًا لأنّ الأمر لا يتعلق بمجاز استطيقي أو خصومة لاهوتية، بل بمذهب في الحياة بلغ بنيتشه الأخير الذي جُنّ أنّه تماهى مع شخصية «ديونيزوس الفيلسوف» وصار يبعث برسائل إلى زوجة فاغنار على أنّها «أريان» حبيبة الإله اليوناني المقتول.

ولكن ماذا عن «زرادشت»؟ ـ رغم أنّ هذا الاسم هو على الأغلب من أصل إيراني، فهو لم يكن غريبًا عن اليونان. ففي درس ألقاه ما بين 1874 و1875 حول تاريخ الأدب اليوناني، حيث ترد إشارة خطيرة إلى أصل الفلسفة مع أفلاطون، بوصفها ضربًا من الانحطاط عن شكل الكتابة قبل السقراطية، يقول نيتشه:

«**magikóv** (magikos)ـ هو محاورة لأرسطو تحكي كيف أنّ مجوسيًا، يُدعى زرادشت، قد قدم إلى أثينا وتحادث مع سقراط، وتنبّأ له بنهاية عنيفة. وحسب Suidas ربما كان كتابًا من تأليف Antisthène. بل هناك، أيضًا، محاورة لهرقليطس تحمل عنوان **زرادشت**، حيث يأتي زرادشت إلى Gélon؛ ويُفترض أنّ

Cléarque (الشذرة 69) ربما مثّل أرسطو، أثناء رحلة إلى آسيا، متحدّثا مع يهودي. ويحكي Aristoxène أيضًا أنّ سقراط قد التقى في أثينا بهنديّ»[1].

وعلى ذلك علينا أن نذكّر أيضًا أنّ أفلاطون كان أوّل من استعمل اسم زرادشت في معجم الإغريق. لكنّ المثير، حسب إشارة طريفة عثرنا عليها لدى Lacoue-Labarthe هو أنّه متى أخذنا في الحسبان ما أورده نيتشه، من أنّ أرسطو قد كتب **زرادشت** على منوال المحاورات الأفلاطونية، وأنّ هيرقليطس له أيضًا زرادشت، وما ذُكر من أنّ كانط قد همّ هو أيضًا بكتابة **زرادشت**، ثمّ أضفنا لها كتاب نيتشه نفسه، كان عدد الزرادشتات الفلسفية أربعة!

وعلينا أن نسأل: ما السرّ وراء الطمع الميتافيزيقي الغربي في التكلّم على لسان زرادشت، النبي الشرقي؟

1) نبيّ «لا أخلاقوي»!

ليس أفضل من سماع نيتشه نفسه كيف يسمّي نفسه، أو كيف يقترح علينا أن نناديه أو أن نتعرّف عليه حينما تكتنف فهمنا له غموضة ما. وهو أحرص الفلاسفة على ألّا نأخذه بوصفه شخصًا آخر. ولذلك يندر أن نجد فيلسوفًا أطلق على نفسه كلّ هذه الأسماء، هو الذي ظلّ لمدة طويلة يتحاشى استعمال ضمير «أنا»[2].

من أسمائه، وهي كُثُرٌ، قال أنا:

- «الفيلسوف الأخير»[3]
- «أوّل فيلسوف تراجيدي»[4]،

(1) cité par: Philippe Lacoue-Labarthe, «La dissimulation», in: *Nietzsche aujourd'hui?* 2. Passion (Paris : U.G.E., 1973) p. 32.

(2) *Ecce Homo*. Humain trop humain. § 6.

(3) *Le livre du philosophe*. I. Le dernier philosophe (automne-hiver 1872)

(4) *Ecce Homo*. La naissance de la tragédie. § 3.

- «التابع الأخير للفيلسوف ديونيزوس»[1]
- «معلّم العود الأبدي»[2]
- «تابع إله لا يزال مجهولاً» (وهو يعني الإله ديونيزوس)[3]
- «زرادشت»[4] (قال متحدّثًا عن الشخص المقصود في دراسته «ريتشارد فغنار في بايروت»: «في كلّ المقاطع الحاسمة ضمن هذه الدراسة النفسانية إنّما الأمر يتعلق بي أنا وحدي؛ ودون تردد يمكن للمرء أن يضع اسمي أو اسم زرادشت في كل مرة حيث يقول النص ريتشارد فاغنار»).
- «أنا أبو نفسي»[5]
- «أنا **منحطّ** (je suis un décadent) وأنا أيضًا عكس ذلك تمامًا»[6]
- «أنا لست موافقًا للعصر: ثمة من يولد بعد موته» (il en est qui naissent posthumes)[7]
- «أنا **نقيض ـ الحمار** بامتياز» (*je suis l'anti-âne par excellence*)[8]
- «أنا في اليوناني وليس في اليوناني فحسب، **المسيح الدجال**» (l'Antéchrist)[9]
- «كان من الضروري أن أكون أيضًا لبعض الوقت عالمًا» (un savant)[10]

---

(1) *Crépuscule des idoles.* § Ce que je dois aux anciens.
(2) Ibid.
(3) Essai d'autocritique (1886). In: *La naissance de la tragédie.* (Gall. 1949) p. 171.
(4) *Ecce Homo.* La naissance de la tragédie. § 4; aussi: Ainsi parlait Zarathoustra. § 8. (sa tâche- c'est aussi la mienne).
(5) Ibid. Pourquoi je suis si sage, § 1.
(6) Ibid. § 2.
(7) Ibid. Pourquoi j'écris de si bon livres. § 1.
(8) Ibid. § 2.
(9) Ibid. § 2
(10) Ibid. Les «Inactuelles», § 3.

- «أنا من يحمل الخبر السارّ»(1)

- «أنا قدر»(2)

- «أنا فرق فارق» - فرق رفيع (je suis une nuance)(3)

- «أنا لست كائنًا بشريًا، أنا ديناميت»(4)

- «أنا أوّل لا - أخلاقوي» (je suis le premier immoraliste)(5)

- «أنا المدمّر بامتياز»(6)

- «كائن تحت أرضي» (un être «souterrain»)(7)

- «البربري الجديد»(8)

- «العقل الحرّ»(9)

- «الأمير الخارج عن القانون»(10)

- «أنا حيوان خطير»(11)

- «الشاعر - النبيّ»(12)

---

(1) Ibid. Crépuscules des Idoles. § 2.

(2) Ibid.

(3) Ibid. Le cas Wagner § 4.

(4) Ibid. Pourquoi je suis un destin. § 1.

(5) Ibid. § 2.

(6) Ibid. § 2.

(7) uvres copmltes IV. Aurore. Avant-propos (1886), § 1.

(8) Oeuvres Complètes XI. Fragments Posthumes Automne 1884-automne 1885. p. 250 (35 [26])

(9) Ibid. p. 394 (40 [59]).

(10) Ibid. p. 394 (40 [59]).

(11) Ibid. p. 464. [une lettre à sa sœur écrite entre 10 avril et 6 juin 1885).

(12) Ibid. p. 462. [une lettre à Peter Gast écrite le 21 mars 1885).

- وأخيرًا «النبيّ»[1] (حيث كان ينوي أن يكتب، بعد «هكذا تحدّث زرادشت»، كتابًا آخر عنوانه «الظهيرة والأبدية. وصية نبيّ» (*Midi et Eternité*. Testament d'un prophète، ثمّ تحوّل هذا الكتاب الموعود إلى القسم الرابع من **زرادشت**).

إنّ أسماء نيتشه متعددة فعلًا؛ لكنّه ليس من الصعب أن نستقرئ في تسمياته لنفسه كونها جميعًا تخرج من معجم واحد: معجم **بيوغرافي** بالمعنى الجذري للكلمة: أي «غرافيا» «البيوس» - كتابة أو نسخ الحياة. هذا هو الدور المناسب لمن يفكّر: أن يؤرّخ للحياة كما تقع في شخصه، بوصفه «شذرة» من جسم الحياة التي تسري في الكون.

قد يظن أحد أنّ نيتشه متأثّر بسؤال شوبنهاور: هل تستحق الحياة أن تُعاش؟ ومن ثمّة أنّه متشائم أساسي آخر في أسرة التشاؤم الفلسفي الكبير. لكنّ ذلك لن يكون في سرّه هو أيضًا غير حكم قيمة صادر عن نمط حيوي معيّن.

وكما نقرأ ذلك في بيوغرافيا Ecce Homo، فإنّ نيتشه قد تأوّل أعماله بوصفها أطوارًا أو صيغًا شتى من مسيرة واحدة ميّز فيها في كل مرة بين معارك «نعم» ومعارك «لا». نعم للحياة، بكلّ ما فيها من قسوة جذرية ومن ثمّ من حرية جذرية، كأنّها عرس إلهي ما وراء الخير والشر البشريين؛ وهذا هو معنى الظاهرة الديونيزوسية التي اكتشفها في مولد التراجيديا 1872؛ و«لا» لكلّ ما من شأنه أن يعوق «حبّ قدرنا» دون أيّ بشارة مزيفة بالخلاص، وهو ما يجد عبارته الأخيرة في لقب «المسيح الدجال» أو «المسيح المضاد»، الذي يشير إلى المهمة الأخيرة التي ينبغي إنجازها مهمة «قلب جميع القيم» التي استندت إليها الإنسانية الحالية إلى حد الآن مخافة الانقراض، بناء على مطابقة مثيرة بين «الحقيقة» وبين «ما هو مناسب لبقاء الإنسان»[2].

---

(1) Ibid. p. 409 (41 [1]).

(2) *Oeuvres Complètes IV*. Frag. Posthumes 1880. p. 553 (6 [421]).

لقد ميّز مؤرّخو الفلسفة في مسيرة نيتشه بين مرحلتين: مرحلة تمتد من 1869 إلى 1879، حيث ألّف، وهو لا يزال في علاقة رسمية مع المؤسسة، مولد التراجيديا (1872) واعتبارات غير موافقة للعصر (1873 ـ 1876) وإنساني مفرط في إنسانيته (1878). ثمّ مرحلة ثانية، حيث استقال من عمله سبب مرض مزمن، وصار يحيا حياة تائهة وشخصية جدًّا ومتوحّدة، تمتد من 1880 إلى عزلته العقلية في مطلع 1889، وهي أثرى فترة في حياته حيث كتب **حمرة الفجر (1881) والعلم المرح (1882) وهكذا تحدّث زرادشت (1883 ـ 1885) وما وراء الخير والشر (1886) وجينالوجيا الأخلاق (1887) وأفول الأصنام والمسيح المضاد (1888)**. وذلك علاوة على آثار شعرية وكتابات وشذرات لم تكن الكتب المنشورة غير الجزء المرئي من جبل بحري يكتنفه الضباب.

ولذلك علينا أن نسأل دون وجل: «من هو نيتشه الذي يهمّنا؟»؛ إلّا أنّ هذا السؤال الأساسي يحتاج إلى سؤال تمهيدي هو: كيف نرتّب هذه الآثار بحيث نجد المكان الذي يناسبنا داخل أفق نيتشه؟

يمكن التمييز بين نيتشه أوّل ونيتشه ثان. بين نيتشه الفيلولوجي وبين نيتشه الفيلسوف؛ الأوّل مؤرّخ «استطيقي» يدافع عن أنّ الفنّ هو أصل المعجزة اليونانية وليس فلسفة سقراط أوّل منحط عالمي رفع الأخلاق ضد الحياة (في **مولد التراجيديا**) وناقد ما «بعد رومانسي» لثقافة القرن التاسع عشر (في **الاعتبارات**) و«وضعي سعيد» (un positiviste heureux) يعيد المثل العليا التي تحكّمت في معرفة الحقيقة إلى أصولها الإنسانية جدًّا (في **إنساني مفرط في إنسانيته**).

كلّ هذه الأشكال من نيتشه يمكن احتمالها. إذ طالما ينحصر الخطر في الثورة الجامحة على الاستطيقا الحديثة والثقافة الحديثة وإرادة المعرفة الحديثة، فإنّ نيشته الذي يبدو في صورة ناقد جذري للفن والثقافة والعلم ويهمّ بأخذ مكان كانط وشوبنهاور بفضل تملّك خاص لموسيقى فاغنار، ـ نيتشه هذا، الذي يأخذ هيئة المربّي الحقيقي للأجيال تحت هدي برنامج عبقرية حرة ومهذّبة، هذا الشخص النوعي يمكن تدجينه.

ففي الفترة الممتدة من 1876 إلى 1879 كان نيتشه يشتغل على كتاب **إنساني مفرط في إنسانيته**. وهو كتاب مُهدى إلى «العقول الحرة». إلّا أنّه في الغالب كتاب تنوير جذري، فيه تدرّب نيتشه على العودة إلى ذاته العميقة التي تردّمت تحت حجب الاختصاص الفيلولوجي والنجاح الرسمي في الجامعة.

لكنّ تجربة المرض أيقظت نيتشه من سباته «الوضعي» ودفعت به إلى التساؤل عن الوباء الذي لا يمكن حتى للعلم من حيث هو إرادة معرفة أن يصمد أمامه. إنّه الوباء الأخلاقي. لأوّل مرة عوملت المسألة الخلقية بوصفها وباء ميتافيزيقًا هو أخطر ما يكون على مستقبل النوع الإنساني.

إنّ نيتشه الذي لا يُحتمل لن يبدأ في الظهور إلّا بدءً من 1880. وللمرض هنا دور ميتافيزيقي مهيب. مع نيتشه، أصبح المرض لأوّل مرة فرصة أخلاقية جذرية للهروب إلى المستقبل. ليس كالمرض تبريرًا للاستقالة الميتافيزيقية من عبء المؤسسة. لكنّ ما حرّر نيتشه ليس المرض بحدّ ذاته، بما هو مشكل طبّي، بل كونه صار، كما سيقول ريني شار ذات قصيد، «يسكن ألـمَه»، واقترب شيئًا فشيئًا ولكن بشكل قاهر من التساؤل التالي (كما نرى ذلك بخاصة في تصدير طبعة 1886 من **العلم المرح**): ما العلاقة بين الفلسفة والصحة؟ ولأنّ عدد «المفكرين المرضى» في تاريخ الفلسفة ربما كان كبيرًا، علينا أن نسأل: أي دور للـ «جسد المريض» في الاختيارات الإتيقية والميتافيزيقية الكبرى للفلاسفة منذ الإغريق؟ بل أكثر: ألم تكن الفلسفة إلى حدّ الآن: «تفسيرًا للجسد وسوء فهم للجسد»؟

إنّ المطلوب إذن هو «فيلسوف طبيب، بالمعنى الاستثنائي للكلمة، حيث تكون مهمّته هي دراسة مشكل الصحة العامة لشعب ما، لعصر ما، لقومية ما، للإنسانية»، بل ربما لم يكن غرض الفلسفة هو البحث عن «الحقيقة» أصلاً، بل عن شيء آخر تمامًا قد يكون متعلقًا بمشاكل من قبيل «الصحة والمستقبل والنموّ والاقتدار والحياة»[1].

---

(1) *Gai savoir*. Avant-propos (1886). § 2.

بقي أن نسأل عندئذ: ما هو «الفارمكون» النادر الذي عثر عليه نيتشه وانقلب معه إلى كائن غير مرغوب فيه أينما حلّ؟

يقول نيتشه عن كتابه **حمرة الفجر** الذي ظهر سنة 1881:

«إنّه بهذا الكتاب إنّما بدأتُ حملتي ضدّ الأخلاق. وليس لأنّه ينطوي على أيّ رائحة بارود: ـ بل للمرء أن يشتمّ فيه عطورًا أخرى تمامًا وأكثر نكهة، شريطة أن تكون له خياشيم لطيفة»[1].

لا تعني «الأخلاق» هنا القطاع المحصور في قضايا الخير والشر، بل إنّ نيتشه يعترف أنّه لا يهاجم هذه «الأخلاق» أصلاً. إنّ القصد هو استشكال الدور الذي تؤديه «الأحكام الأخلاقية» في تربية النوع الإنساني بإطلاق. وهذا الدور هو: أنّه أمام الأخلاق لا «يجب» أن نفكّر بل فقط أن «نطيع»[2]. من أين جاء هذا الأمر القديم؟

إنّ وضع أصل الأخلاق بما هي كذلك موضع سؤال، هو أوّل خطوة نحو نيتشه الذي لا يُحتمل. كلّ مهندسي أوروبا من أفلاطون إلى كانط قد ظلوا يبنون صروحهم في ضوء أحكام قيمة بعينها. كانوا يتفلسفون دومًا وهم تحت فتنة الأخلاق. وفجأة تجرّأ نيتشه على أن يسمّي الفيلسوف باسمه الحقيقي: إنّه «كاهن متنكّر»[3]. لأوّل مرة يصبح السؤال عن «أصل القيم الأخلاقية سؤالًا أساسيًا، من أجل أنّه يتحكّم في مستقبل الإنسانية»[4]. وبكل شجاعة يعلن نيتشه أنّ «أحكام القيمة المنطقية ليست هي أعمق الأحكام ولا هي أكثر أساسية» بل إنّ «الثقة بالعقل التي تتوقّف عليها صلاحية هذه الأحكام، من جهة ما هي ثقة، هي لا تعدو أن تكون ظاهرة أخلاقية»[5].

---

(1) *Ecce Homo*. Aurore. 1.

(2) Œuvres complètes IV. Aurore. Avant-propos (1886), § 3.

(3) *Ecce Homo*. Aurore § 2.

(4) Ibid.

(5) Œuvres complètes IV. Aurore. Avant-propos (1886), § 4.

لكنّ فصل الخطاب لم يُصرّح به في كتاب الفجر، بل في الفقرة 25 من **العلم المرح**، حيث يتمّ إعلان «موت الإله» بوصفه الحدث الأكبر الذي بدأ يلقي بغمامته على أوروبا. ولكن علينا أن نسأل: من هو الإله الذي مات؟ عديدة هي الآلهة التي ماتت. وإنّ نيتشه يعترف بنفسه أنّ توقيت هذا الإعلان سيّء للغاية.

2 ـ ديونيزوس أم زرادشت؟ أو في شخصيّة ما بعد الملة.

في الفقرة 125 من **العلم المرح** أعلن نيتشه خبر موت الإله. وعنوان الفقرة هو «المجنون». من هو الإله الذي مات؟ ـ يعترف نيتشه في شذرة منشورة بعد موته الشخصي[1] قائلًا: «في نهاية الأمر لم يُدحض إلّا الإله الأخلاقي». ولكن كيف؟

قال نيتشه: «صرخ المجنون: أين الربّ؟ سأقول لكم: نحن الذين قتلناه ـ أنتم وأنا! نحن جميعًا مجرمون! ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف أمكن لنا أن نفرغ البحر؟ من أعطانا الإسفنجة كي نمحوَ الأفق برمّته؟ ماذا فعلنا كي نفكّ الأرض من شمسها؟ إلى أين تجري هي الآن؟ نحو أيّ شيء تحملنا حركتها؟ بعيدًا عن كلّ الشموس؟ [..] إنّ الربّ قد مات! وسيظلّ الربّ ميّتًا! وإنّنا نحن الذين قتلناه! كيف نواسي أنفسنا، نحن مجرميّ المجرمين؟ ما كان يملكه العالم من أكثر الأشياء قداسة وأكثرها قوة قد فقد دمه تحت خناجرنا ـ من يمسح هذا الدم من أيدينا؟ أي ماء زكيّ يمكن أن يطهّرنا يومًا ما؟ أيّة مناسك وأيّة ألعاب مقدسة ينبغي علينا أن نخترع؟ أليست عظمة هذا العمل جدّ كبيرة بالنسبة إلينا؟ ألا ينبغي علينا أن نصبح نحن أنفسنا آلهة حتى نظهر وكأنّنا أهل لهذا العمل؟ لم يحدث أبدًا عمل أكبر من هذا ـ ومن سيولد بعدنا سوف ينتمي، بفضل هذا العمل، إلى تاريخ أعلى من كلّ ما كانه التاريخ إلى حدّ الآن».

ثمّة سؤال يتخفّى هنا علينا استفزازه ألا وهو: كيف يمكن أن نواصل

(1) *Oeuvres Complètes XI*. Fragments Posthumes Automne 1884-automne 1885. p. 358: «(..) finalement, seul le Dieu moral est réfuté.»

الاعتقاد في أيّ شيء بعد أطروحة «موت الإله»؟ أليس **الاعتقاد** بما هو كذلك سلوك أخلاقي يستخدمه نمط من الحيوانات من أجل البقاء؟ أيّ علاقة بين الأديان وصراع البقاء؟ بين الإيمان بشيء ما والصحة العقلية لشعب ما أو عصر ما أو إنسانية ما؟

يوافق نيتشه على هكذا تساؤلات لكن في معنى مريب. إنّه يتعامل مع الاعتقاد مثلما يتعامل مع أيّ سلوك أخلاقي آخر. إنّ السلوك الأخلاقي هو بما هو كذلك هو «انحطاط» أي فنّ التخلي عن أنفسنا من أجل نمط معيّن من البقاء. وعلى عكس ما ننتظر فإنّ «الكذب» وليس «الصدق» هو اللاعب الحاسم في تدبير أيّ حياة أخلاقية. من أجل ذلك يصرّح نيتشه «أنّ التقويمات الاستطيقية أو الجمالية هي غالبًا أرسخ أصلاً من التقويمات الأخلاقية»[1].

ولكن الفن هو أيضًا يمكن أن يكون علامة انحطاط، أي علامة وهن أخلاقي في نمط بشري ما، أو أمارة على ضعف معياري في روح عصر أو شعب ما، وهو ما عاينه نيتشه منذ 1876 في موسيقى فاغنار وأدى إلى القطيعة معه. وحسب تصريحات بيوغرافية فإنّ نيتشه معيّنًا قد مات سنة 1876. وهي أزمة سوف تستمرّ حتى المجلد الثاني من **إنساني مفرط في إنسانيته** سنة 1879.

من أجل ذلك فإنّ كتاب **الفجر** ثم **العلم المرح** قد دشّنا تواليًا الخصم الأقصى للحياة على الأرض، أي الأصل الخلقي لكلّ معنى أو حقيقة أو عظمة، ولكن بخاصة أنّ الإنسانية تحتاج إلى البشارة الأخيرة تمامًا، أي إعلان «موت الإله» بوصفه حدثًا جماليًا وأخلاقيًا جذريًا في آن.

هنا علينا أن نقحم ثنائية ديونيزوس وزرادشت.

من اليسير أن نعتمد على التمييز بين نيتشه أوّل ونيتشه ثان، ونعتبر أنّه من الصائب أن نقول إنّ ديونيزوس هو الشخص الاستطيقي الذي فكّر به نيتشه الأول،

(1) Ibid. p. 239.

في حين أنّ نيتشه الثاني قد وجد في شخصية زرادشت بطله ما بعد الديني المفضل. ورغم ما في هذا التوزيع من وجاهة فإنّ الأمر في الميدان أكثر تعقيدًا.

إذ لئن كان التعرف على دلالة الظاهرة الديونيزوسية أحد مكسبين رئيسين في مولد التراجيديا وفي الفترة التي تمتد من 1869 إلى 1876، فإنّ علينا أن نسأل: لم انسحب اسم ديونيزوس بدءً من 1876؟ ثمّ لم عاد إلى الظهور في الفقرة 295 والأخيرة من **ما وراء الخير والشر** سنة 1886؟ ولكن بخاصة لم ظهر ثانية أثناء كتابة القسم الأخير من زرادشت، في شذرات ربيع 1885؟

يبدو أنّ اهتزازًا ما قد أصاب علاقة نيتشه بمشروع زرادشت حول تكوين «صحابة» يعتنقون مذهب العود الأبدي ويتدربون على «مجاوزة أنفسهم» القديمة كتمرين ما بعد أخلاقي للمرور من نطاق «الإنسان»/ «الحيوان الوحيد الذي لم يستقر بعدُ» إلى أفق «ما فوق الإنسان» حيث تصبح الحياة وكلّ ما هو حيّ فينا وفي الكون من حولنا «إرادة اقتدار» جذرية.

في ربيع 1885، وهو يبحث يائسًا عن ناشر للقسم الرابع من زرادشت، أخذ نيتشه يغرق في نفسه الخاصة جدًّا، بعيدًا عن أيّ طمع زرادشتي في اصطياد عقول حرة ترافقه في هجرته نحو ما فوق الإنسان. في هذه الأثناء القصوى، عاد نيتشه إلى ديونيزوس ولم يفارقه إلّا مجنونًا.

ولذلك كتب إلى أخته في أفريل /جوان 1885 قائلًا: «لا تظنّي على الخصوص أنّ إبني زرادشت هو اللسان المعبّر عن أفكاري **الخاصة** (mes *idées*). فهو أحد المبشّرين بي، فقط فاصل زمني قبل مجيئي.»[1]

وفي نفس الفترة (21 مارس) كتب إلى صديقه Peter Gast قائلًا: «أمّا عن الشيء الذي لا زال يمكنني قوله بوصفي **شاعرًا ـ نبيًا** (comme *poète-prophète*)، فأنا أحتاج إلى شكل مختلف عن الشكل القديم»[2].

(1) *Oeuvres Complètes XI.* Fragments Posthumes Automne 1884-automne 1885. p. 463-464.

(2) Ibid. p. 462.

ذلك ما نعثر عليه في مجموع الشذرات الأخيرة التي ضمّها ما نشرته إليزابيت أخت نيتشه منذ 1901 بوصفه كتاب إرادة الاقتدار الذي كان نيتشه قد أخذ يخطط له منذ مارس 1887. وهي شذرات أخذت عنوانًا لافتًا هو «ديونيزوس» (الفقرات 459 ـ 483 من تلك النشرة الأولى).

وهنا أيضًا تؤدي سنة 1876 دورًا خطيرًا: سنة اختفاء اسم ديونيزوس من نصوص نيتشه الأولى المنشورة في حياته، هي أيضًا سنة أزمة الإرادة التي وقت فيها نيتشه عندئذ على أنّ مقصده مضاد تمامًا لمقصد شوبنهاور. إنّ انفعاله الحاسم ليس الشفقة العدمية على الحياة بل «تبرير الحياة، حتى في ما لها من أكثر الأشياء رهبة وأكثرها التباسًا وأكثرها كذبًا»[1]. أما الصيغة المعبّرة عن كل ذلك فهي كما يقول «ديونيزوسي»[2]. ماذا عساه يعني بذلك؟

يقول: «لقد بقي شوبنهاور متعلّقًا بالمثل الأعلى الأخلاقي والمسيحي.[. .]. والحال أنّه لا زال هناك طرق لا متناهية لأن يكون المرء مختلفًا بل حتى لأن يكون إلهًا، وإنّ ذلك هو ما لم يفهمه»[3].

هل مقصد نيتشه هو أن يكون ملحدًا آخر، كما فعل فلاسفة القرن التاسع؟

صحيح أنّه منذ خريف 1884 أخذ نيتشه يصرخ: «أنا لست في حاجة إلى المسيحية»[4]. وبلغ به الأمر في سنة 1888 إلى نشر كتاب **المسيح الدجال** بوصفه هجومًا شاملاً ضد المسيحية. لكنّ نقد الدين ليس هو أبدًا مكمن الخطورة في نصوصه. ومتى اكتفينا بفهم الأمر من هذه الجهة، فإنّنا لن نبصر أبدًا بنواة المسألة في فكره العميق، ونعني إرادة «التألّه» الصريحة والحقيقية التي تحرّك تفكيره.

وعلينا أن نسأل بضرب من الدهشة الفلسفية: بأيّ وجه يمكن التألّه بعد

---

(1) *Volonté de puissance*. (Paris : 1991), § 460, p. 492.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) *Oeuvres Complètes XI*. Fragments Posthumes Automne 1884-automne 1885. p 32.

إعلان موت الإله؟ وهل ينطوي هذا السلوك ما بعد الديني على أيّ مهمة موجبة يُراد إنجازها؟

في خريف 1884 فكّر نيتشه في وضع كتاب لم يكتبه أعطاه هذا العنوان: «"الأنوار" الجديدة. مقدمة إلى فلسفة العود الأبدي»[1]. هل ما زال هناك من معنى لمهمة تنويرية بعد موت الإله؟ وإذا كان زرادشت يعرض عن إنسان الجموع، فأيّ معنى للتنوير؟

نعثر في بعض الشذرات الأخيرة على هذا القول المثير:

«مرة أخرى: كم من الآلهة الجديدة لا تزال ممكنة! زرادشت، والحق يُقال، ليس سوى ملحد هرم، لا يؤمن لا بالآلهة القديمة ولا بالآلهة الجديدة. يقول زرادشت إنّه سيفعل... لكنّه لن يفعل... يكفي أن نفهمه جيّدًا»[2].

خاتمة: نيتشه ونحن أو عن تساؤلات في غير محلّها.

إنّ أخطر ما يهدّد الأبطال ليس الفشل بل أن يُساء استخدامهم. وعلى العقول الحرة أن تحترس من أن تصبح أدوات لأخلاق أو إنسانية لا تؤمن بهم.

ونيتشه يرفض صراحة أن يكون «شهيدًا». قال معرّضًا على الأغلب بسقراط الذي شرب السمّ بنفسه وطواعية: «لست شهيدًا. على كل حال أنا أكثر مكرًا من ذلك. أنا سأهرب»[3].

فماذا عن علاقتنا «نحن» بنيتشه القادم إلينا من المستقبل وليس من ماضي ثقافة أخرى كما نظن؟

«نحن» تشير في عبارة «بالنسبة إلينا» إلى العقول الحرة التي نبتت في أفق المسلم الأخير. ولا بدّ أنّ نيتشه سيطرح علينا أسئلة ما بعد دينية وديونيزوسية، أي، كلبية وبريئة بشكل فظيع، من قبيل:

---

(1) Ibid. p. 66.

(2) *Volonté de puissance*. Op. cit., § 480, p. 508.

(3) *Oeuvres Complètes XI*. Fragments Posthumes Automne 1884-automne 1885. p 32.

أ ـ ما الذي جعل «الإله الإسلامي» بصحة جيدة إلى الآن؟ كيف واصل هذا الإله حياته العادية بعد موت الإله الأخلاقي في أفق الإنسانية الأوروبية؟

ب ـ هل لدينا من الصحة العقلية والأصالة ما بعد الأخلاقية لمعارضة نيتشه في بلورته لمشروع نبوة ملحدة ولا أخلاقوية؟

ت ـ أيّ دور ميتافيزيقي أدّاه نموذج النبي في التشريح الروحي الجذري لإمكانية مراجعة ماهية النوع الإنساني في أفقنا؟

ث ـ كيف نفهم اليوم وكيف نبرّر أمام الإنسانية الحالية حاجتنا التاريخية إلى نموذج النبي في بناء أنفسنا العميقة؟

وبعيدًا عن أيّ مكر لاهوتي أو هووي، علينا أن نأخذ تدخّل نيتشه في شؤوننا الإلهية والنبويّة بوصفه تعبيرًا ما بعد ميتافيزيقي عن محبّة جارفة للنوع الإنساني فينا. ففي آخر رسائله، وقد جُنّ جنونه الأول، كتب نيتشه في مطلع 1889 رسالة إلى زوجة فاغنار، قائلاً:

«أريان أنا أحبّك.

ديونيزوس».

أريان هي البشريّة التي أحبّها ديونيزوس. كان ذلك آخر إمضاء له قبل أن يدخل في الثقب الأسود الذي لا يعود منه أحد ويشرب كلّ العقول. أم أنّ آخر رسائل الآلهة إلى البشر هي الحب؟ كأنّ نور نيتشه لا يزال قادمًا إلينا كضوء نجم بعيد لا يكفّ عن المجيئ رغم أنّه انطفأ منذ آلاف السنين؟

لم يكن قتل الإله الأخلاقي ممكنًا من دون فنّ تألّه حقيقي. ذلك هو درس ديونيزوس الفيلسوف. إذ وحده إله أخلاقي يمكن أن يتألّم بهذا القدر(1).

لكن لا يمكن نقل هذه «البشرى السارة» إلى إنسانية مريضة وخائفة إلّا على فم «نبي». وحده نبي يمكنه أن يوصل خبر موت الإله الأخلاقي إلى المؤمنين به.

(1) *Ecce Homo*. Ainsi parlait Zarathoustra. § 8.

الفصل الثامن
الهوية المحرّمة
أو
الفلسفة و«إنفلونزا الرسوم»

«ويبدو أنّ الآباء اليونانيين قد استخدموا بعدُ هذا النحو من المسارات الفكرية للأفلاطونية المحدثة، وذلك حين تخلّوا، بالنظر إلى دراسة المسيح، عن معاداة الصور(1) التي في العهد القديم. ففي تحوّل الربّ إلى بشر هم قد رأوا نحوًا من الاعتراف الأساسي بالظاهرة المرئيّة(2) وتحصّلوا من ثمّة بالنسبة إلى أعمال الفن على وجه من الشرعيّة. ويحقّ للمرء فعلاً أن يرى في هذا التجاوز لمنع الصور الحدثَ الحاسم الذي من طريقه صار ازدهار الفنون التشكيلية في الغرب المسيحي ممكنًا».

غادمير

«من كنته فإنّه يكونك»

ابن عربي

تقديم: الفلسفة والغيرية

إنّ الغيريّة تُقال هي أيضًا على معان عدّة، ولذلك لن نهتمّ هنا بالغير لا بمعناه الأنطولوجي، كـ «غريب» يقيم عنوة في قلب الوجود، ولا بمعناه

(1) die Bilderfeindlichkeit.

(2) die sichtbare Erscheinung.

الفينومينولوجي كوعي «آخر» على الأنا أن يخوض «نزاع اعتراف» رهيبًا معه، ولا بمعناه الثقافي كوجه «أجنبي» علينا أن ندمجه في فضائنا العمومي بعد فشل كلّ محاولات إقصائه خارج دائرة انتمائنا. - إنّ الغير الذي سأصرف أسئلتي نحوه هو الغير الأقصى، المقدّس، المحرّم، الممنوع، الذي يكون كلّ مسّ به تدميرًا فظيعًا لهويتنا وشعورنا بأنفسنا.

أجل، لا تكون الغيرية غيرية حقًّا إلّا حين تكون **غيرية لا متناهية**. وإنّ الغير الذي سنسائله هنا هو **الغير المقدّس**. وعلينا أن نعترف أنّ عبارة «الغير المقدّس» تحتمل توتّرًا وقلقًا.

ولكن ألم تكن علاقة الفلسفة بالغيرية علاقة ملتبسة دومًا؟ - يبدو أنّ الفلاسفة، من أفلاطون إلى ريكور، لم يتقوّلوا في الغيرية إلّا اضطرارًا. هذا الاضطرار إلى القول في الغير هو جزء مريب من دلالة الغيرية. إنّ الغيرية تقع على المفهوم، وليست أحد اختراعاته السعيدة. لم يسأل اليونان عن معنى الغير إلّا للسيطرة على دلالة «اللّا وجود»، ولم يأت المحدثون إلى التماهي مع الغير إلّا في شكل «نزاع اعتراف»، أي في شكل سلب لا متناه، ولم يفلح المعاصرون في قول شيء يُذكر عن الغيرية إلّا حين أخذوا في التكلّم كآخر الآخر، وانطلاقًا من الإقرار بالغيرية بوصفها «واقعة» مفروضة، ولا ضرّ إن كان ذلك في شكل «معيّة» (un être-avec) وجودية أو «تذاوتيّة» متعالية أو «إلزام» (obligation) إتيقيّ، ناتجة كلّها عن ضرب متأصّل من «القابليّة» (passibilité)، قابليّة الأنا البشري، بما هو انفعالية جذرية، لأن يقع تحت وطأة «الغير» الذي يهاجمه كخارجيّة (une extériorité) لا مردّ لها.

ولذلك نحن نقترح أن ندفع بهذا النحو من الاضطرار الأصلي للقول في الغيرية كخارجيّة لا مردّ لها، إلى الحدّ الأقصى: أن نفحص عن الغير الذي انقلب إلى ضرب من «الداخل» أو بعبارة سلوتردايك «الفضاء الداخلي» (l'espace intérieur) الذي تشتقّ منه كلّ هوية مناعتها الخاصة. إنّ الفلسفة مدعوة هنا إلى امتحان مقولاتها ونظرها في الغيرية من خلال التساؤل عن طبيعة علاقتنا بالغير الأقصى الذي يجد في المقدّس، مهما كان شكله، نموذجًا مثيرًا.

ولنسأل قبلُ: بأيّ معنى يكون المقدّس غيرًا محضًا أو أقصى، ويكون رغم ذلك غيرًا داخليًّا؟ ـ إنّ المقدّس هو الغير الوحيد الذي لا تتأسّس العلاقة معه على «بربريّة» ما سواء أكانت أنطولوجية، كما لدى القدماء، أو فينومينولوجية، كما لدى المحدثين والمعاصرين. إنّ المقدّس ليس موضوع «لا وجود» ولا موضوع «سلب» ولا موضوع «وحشة» (Unheimlichkeit). إنّه ليس «بربريًّا»، أي لا يتكلّم لغتنا ولا «عدوًّا»، أي منافسًا في نمط وعيي بذاتي، ولا «غريبًا»، أي منفيًّا أو خارجيًّا (outsider) بلا وطن يزاحمني في بيتي (mon chez-soi). ليست العلاقة معه معركة عن «معنى» الوجود ولا عن «هوية» الأنا ولا عن «جهاز» الانتماء. ولذلك فإنّ الحلول الأساسية لمشكل الغيرية بما هي حلول محايثة أي «الصداقة» لدى الإغريق و«الاعتراف» لدى المحدثين و«المسؤولية» لدى المعاصرين، هي حلول تقع خارج مدار الغيرية التي يفرضها علينا المقدّس. إنّ غيرية المقدّس ليست أنطولوجية ولا ذاتية ولا لغوية. ولذلك هي تفرض علينا نمطًا خطيرًا من العلاقة بالمفارق ظنّنا أنّ الإنسانية قد تخلّصت منه بمفعول الحداثة.

وعلى ذلك فالمقدّس يدعونا إلى نمط ملتبس من الغيرية ويفرض علينا أن نبتّ فيه كمشكل مدني جذري. وعلينا أن نبحث عن العلامات التي تهدينا إلى هذا الفضاء الداخلي للغيرية. ففي خصومة أفلاطون مع الشعراء حول وصف الآلهة ثمّ مسألة «تكسير الأصنام» (l'iconoclasme) وتحريم الصور في إسلام القرن السابع ميلادي ثمّ لدى الأباطرة البيزنطيين في القرن الثامن ميلادي، ثمّ ظاهرة التجديف على شخصية النبي محمد التي تحوّلت إلى فنّ قائم بنفسه من وقت الحروب الصليبية إلى اليوم مع حادثة «الرسوم المسيئة»، في كلّ هذه الظواهر ثمّة نمط غريب من الغيرية لا نسأل عنه إلّا لمامًا. لنقل بعبارة جامعة: إنّ ثمّة صلة بين **الغيرية والتحريم** علينا أن نسائلها.

إنّ غرضنا هنا ليس إنتاج أبولوجيا جديدة بل إعادة الفلسفة إلى مكان «الجريمة». وذلك أنّ الفلسفة قد ارتبطت منذ سقراط بالنقاش عمّا ينبغي أو لا

ينبغي أن يُقال أو يُحكى عن الآلهة. و«التجديف» (l'impiété) ليست ظاهرة أخلاقية جديدة، كما أنّ تحريك الجموع نحو حرق الكتب ومنع الآثار الفنية لأسباب تقديسية ليست بدعة حديثة.

نحن نقترح أن نستجلي بعضًا من الصعوبة التي تكتنف الصلة المثيرة بين مشكل «الغيرية» و«التحريم» من طريق الأمرين التاليين:

أوّلاً ـ أنّ التفكير في معاني الغيرية قد يمكن أن يجد رافدًا مثيرًا في الفحص عن مسألة «الرسوم المسيئة»؛ فبين «الغيرية» و«الإساءة» علاقة أصلية ينبغي مساءلتها.

ثانيًا ـ أنّ معنى الغيرية ربّما يكون ناجمًا عن نمط خفي من «الغيرة» على «الهوية»، ومنه جاء معنى «الغيب» كمقام أصلي للهو الإلهي، ومن ثمّ أنّ بين «الغيرية» و«الإخفاء» صلة على قدر عال من الاعتبار.

ثالثًا ـ أنّ حلّ مشكل الغيرية يفترض نمطًا طريفًا من «التعارف» ـ وليس من «الاحترام» أو «الاعتراف» أو «المعيّة» أو «المسؤولية» ـ لا تملك الإنسانية الحالية أيّ أدوات نظرية للتفكير فيه.

1 ـ الغيرية والتحريم: من معارك «الجماعة» إلى معارك «المناعة» أو جدل الإساءة والاعتذار.

ما الذي وقع في وعي الإنسانية الإسلامية حين عمد كاريكاتوري دنماركي إلى عقد 12 رسمًا ساخرًا من شخصية النبي محمّد؟ ـ إنّه في الوقت الذي أخذ فيه النوع الإنساني بعامة يدافع عن نفسه، بل لنقل عن أنفاسه بالمعنى البيولوجي، ضدّ «انفلونزا الطيور»، انخرطت الجموع الدينية الأخيرة على الأرض في كلّ مكان أيضًا للدفاع عن الاسم الكبير الذي يشدّ صلاحية قصصها الهوَوي ضدّ ما سأسمّيه هنا «انفلونزا الرسوم». معركتان تزامنتا أمامنا بشكل محرج ومثير: هما بعبارات من سلوترديك، معركة «المناعة» (immunité) ومعركة «الجماعة» (communauté). هل هما في نهاية المطاف وبشكل كلبيّ معركة واحدة؟ ربما.

ونحن نريد أن نمتحن كلّ احتمالات «ربّما» المفكّرة والملتبسة هذه، التي أشار إليها نيتشه ذات مرة.

وعلينا أن نسأل للتوّ: أيّ علاقة بين مشكل الغيرية وبين قضية «الرسوم المسيئة»؟ - يبدو أنّ الرسم المسيء هو القفا السيّئ من كلّ وجه، قد نشير إليه على أنّه «الآخر». ولكن كيف نسأل: ما هو الغير؟ أم من هو الآخر؟ من أفلاطون إلى ريكور، تحيّر الفلاسفة في أمر صيغة السؤال عن الآخر. هل هو «غير» أنطولوجي أم «آخر» فينومينولوجي؟ إنّ انتقال الفلسفة من براديغم الوجود إلى براديغم الوعي قد غيّر المسألة بشكل مثير. «غيّرها» بمعنى أدخل عليها غيريّة ما، صارت فجأة جزءً لا يتجزّأ من بنيتها.

ولكن أيّ دور نظري لظاهرة «الإساءة» في تخريج معنى الغيرية الفلسفية؟

هل كتبنا التاريخ الميتافيزيقي لظاهرة الإساءة؟ وبأيّ معنى علينا ألّا نخلط بين معنى «الإساءة» الغيرية وبين السؤال التقليدي عن «أصل الشرّ»؟

إنّ «الرسوم المسيئة» هي نفسها عبارة ليست بريئة وتحمل حكمًا مسبقًا علينا الاحتراس منه. فما رسمه الكاريكاتوري الدنماركي كان «رسومًا هجائية» (des desseins satiriques). لأوّل مرة نستعمل مصطلح «الهجاء» في الرسم. ولكن ألسنا نشهد بذلك انزياحًا طريفًا في التقليد الاستطيقي من فنّ «الهجاء» (la satire) إلى فنّ «الكاريكاتور» (la caricature)؟

وفضلًا عن ذلك لماذا يسمّيها الفرنسيون «les images incriminées» - «الرسوم المجرَّمَة»؟ من جرّمها؟ ووفقًا لأيّة قواعد قانونية أو أخلاقية؟ ولماذا يسمّيها الألمان مثلًا «Mahomet Karikaturen»؟

إنّ الغيرية مبثوثة في كلّ ثنايا هذا الإحراج ما بعد الحديث للنبيّ الذي جعل من «تكسير الأصنام» (l'iconoclasme) المهمّة الأولى للنبوّة نفسها. وعلينا أن نعيد فتح السؤال عن «تحريم الصور» في الإسلام، لماذا؟ أليس «تحريم الصور» هو من أطرف الطرق لطرح مسألة الغيرية؟ ثمّ ما الفرق الميتافيزيقي بين

«تكسير الأصنام» و«الرسوم المسيئة»؟ نعني ما الفرق في نهاية المطاف بين التكسير والإساءة؟ ألا يصدر كلّ منهما من نمط جذري من «حرية التعبير»، وبالتحديد إزاء آلة المقدّس التي تشدّ رؤية العالم عند شطر من جموع الإنسانية في عصر ما؟

علينا أن نلاحظ أنّ «الغير» هو الذي تجرّأ على رسم ما كان «يُحرَّم» على المسلم أن يرسمه. إنّ الغير هو من رسم المحرّم، بل وهو لم يرسمه إلّا بنيّة الإساءة إليه. وعلاوة على ذلك فهذا الغير قد رفض «الاعتذار» عمّا اقترفه من «ذنب» إزاء ذلك المحرّم.

دُفعةً واحدة، يبرز معجم جديد للـ «غيريّة»: **الصورة والتحريم والإساءة والاعتذار.**

بأيّ معنى علينا أن نأخذ هذه القضايا بوصفها إشارات متميّزة إلى معجم الغيريّة المبحوث عنه؟ ـ إنّ الفلسفة مطالبة هنا بأن تُخضع هذه المقولات إلى ما سمّاه أفلاطون، عند الفحص عن معنى «اللاّ ـ وجود» في محاورة **السفسطائي**، «استنطاقًا معتدلاً» (une torture modérée) (237أ ـ 237ب).

ولكن أيّ موضع لمطلب «الاعتدال» إذا كان هذا الغير يرسم المحرّم ويرفض الاعتذار عن الإساءة إليه؟ ـ إنّ الخطير هنا هو أنّ هذا الغير ليس جزءً من وجودنا بل يقف خارج قدرنا. ولذلك فنواة الصعوبة لا توجد في نوع الفعل ولا حتى في الغاية منه، بل في طبيعة تصوّرنا لقدرنا، نعني لنمط المحرّم الذي نستمدّ منه مصادر أنفسنا. ولذلك فالاعتدال الذي أشار إليه أفلاطون عند مساءلة «اللّا ـ وجود» إنّما هو ناتج عن كون الغير هو بالمعنى الصارم للكلمة «لا وجود» له. هو غيرُنا ولسنا. إنّ الغير لا يمكن أن يُقال أو يُفكَّر فيه إلّا بقدر ما نخضعه إلى استنطاق معتدل. وهو ليس معتدلًا إلّا بسبب أنّ هذا الغير لا وجود له بالنسبة لنا. إنّه ليس جزءً من نمط أنفسنا. وعلى ذلك هو يفرض علينا أن نعترف به بوصفه قادرًا على رسمنا والإساءة إلينا.

إنّ الصورة بعامة هي نمط اختراع الغير. ليس الغيرُ غيرَ ما نرسمه عنه في فضاء أنفسنا. الغيرية إذن هي منذ أوّل أمرها إساءة. إنّها لا تنفكّ تأتينا من جهة القدرة على الرسم، نعني على إنتاج الأشباه ولكن أيضًا في نفس الوقت من جهة العجز المستمرّ عن لقاء أصلي مع غيرنا بما هو نفسه هو أيضًا.

ـ من أجل ذلك يبدو أنّ قضية «الرسوم المسيئة» اليوم لا يمكن اختزالها سبهللاً في المقولة المسيحية البيزنطية «iconoclasme». فالأمر لا يتعلق بما سمّاه هيغل ضمن **دروس في فلسفة التاريخ** «die Bilderstreitigkeiten» ـ «معارك الصور»، بين إمبراطور انتصر للصور وبطريرك أخذ موقفًا ضدّها أو العكس. إنّ الرسوم المسيئة لشخصية النبي محمد هي ظاهرة غيرية ما بعد حديثة وتحمل كلّ خصائص العصر الإمبراطوري الذي دخلته الإنسانية الحالية. إنّ هذه الرسوم قد انقلبت بسرعة برقية إلى قضية معولمة، نعني شبكية ورقمية وجمهورية. ومن ثمّ فإنّ نمط الإساءة قد أصابه تغيّر خطير: إنّه لم يعد ينبع من شرّ ميتافيزيقي أو رذيلة أخلاقية أو تكفير لاهوتي، بل من ممارسة لائكيّة لفنّ الكاريكاتور. هي إساءة، بالإضافة إلى كونها شبكية ورقمية وجمهورية، هي موقف لائكيّ بلا أيّ شحنة دينية، ولكن أيضًا بلا أيّ طائلة قانونية.

وعلينا أن نتساءل: كيف أمكن لفنّ الكاريكاتور ـ وهو الوريث المعاصر لفنّ «الساتير» الروماني ـ أن يثير كلّ هذا الانفعال الجماهيري والحال أنّه استعمال عمومي وشرعي لحرية التعبير؟ ما الذي دفع المسلمين، كأفق جماعويّ ذي توقيع روحي خاص، إلى خوض معركة جذرية مع جملة من الرسوم الكاريكاتورية؟ هل نمط هويتهم وشعورهم بأنفسهم هشّ أو انفعالي إلى حدّ الحد المفجع؟

2 ـ الغيرية والهوية: أو في الجذور البعيدة لمسألة «تحريم الصور». عناصر إجابة انطلاقًا من ابن عربي.

نحن لن نهتمّ بمسألة الغيرية إلّا بقدر ما يمكن لها أن تساعدنا على بلورة الافتراض التالي: **إنّ هشاشة النمط الهووي للمسلمين ناتج عن تأسيسهم لمعنى**

«الهوية» على معنى «الغيب». ونحن نجد أنّ ابن عربي قد قدّم صيغة نموذجية عن التفسير الصوفي العربي الإسلامي لمعنى «الهو» الإلهي من خلال فعل الإشارة إلى «الغائب» كمقام داخلي لأيّ شعور هُوَوي. يقول ابن عربي: «الهو [هو] الغيب الذي لا يصحّ شهوده» (ص417)[1].

فلا يعني «هو» في لغة المتصوفة ـ وذلك في صلة أكيدة مع معناه النحوي أي الإشارة إلى ضمير الغائب ـ غير «الغيب» و«ما لا يصحّ شهودُه للغير» وهو «اعتبار الذات بحسب الغيبة والفقد». إنّ الهوية إذن هي ما لا يصحّ شهوده للغير. ولذلك فالغيبة جزء لا يتجزّأ من معنى الهوية. ولكن لم الغيبة؟ ـ إنّ السبب هو «كراهية مشاركة الغير» في هوية الهو؛ ولذلك فإنّ السبب الأصلي في ترتيب الهوية على معنى الغيب، أي منع الغير من المشاركة الأصلية في هوية الهو، ليس شيئًا آخر غير نمط طريف وغامض من «الغيرة». **إنّ الغيرة على هوية الهو هي أصل الغيرية.**

ولذلك فالصعوبة هي هذه: أيّ فعل غيرية ينتج عن تأسيس الهوية على معنى الغيب؟ والجواب المؤقت هو: إنّ فعل الغيرية ههنا ليس سوى نمط طريف من الغيرة، هي **غيرة الهوية**.

إنّ معالجة هذا الأمر قد يمكن أن تمدّنا بأدوات تفكير واعدة لفهم ما جرى من أمر «الرسوم المسيئة» وتحوّلها إلى كارثة رمزية تهدّد المناعة الروحية لجماعة المسلمين. ولأنّ هذه القضية قد طرحها أوّلًا علماء الملة، أي «العامة» حسب ابن عربي، إذ يقول «وأعني بالعامة علماء الرسوم» (ص335)،ـ فإنّ مطلب الفلسفة هنا هو نقل المشكل خارج أفق اللاهوتي، والاشتغال عليه كحالة من حالات الغيرية التي تطرح نفسها على من يفحص عن هوية النوع الإنساني الحالي.

كلّ شيء في أفق المسلمين «غيب» أو ينبغي أن يغيب. ولذلك ينبّهنا ابن

(1) ابن عربي، **رسائل ابن عربي** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004). كل الإحالات على هذا الكتاب سترد في صلب المتن.

عربي إلى أنّ «هذا الفنّ من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق» (ص17). وهو يحيل على حديث أبي هريرة: «حملت عن النبي جرابين فأما الواحد فبثثته فيكم وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم» (ص18). لكنّ سبب الستر ليس توصية بعدم النشر أو تقية أو رقابة، بل هو جزء من رؤية للعالم تقوم منذ أوّل أمرها على «نفي» صيغ هكذا: «لا إله إلّا الله فهذه كلمة ـ يقول ابن عربي ـ تدل على أن النفي هو عين الإثبات هو عين النافي هو عين المثبِت هو عين المثبَت هو عين المنفي» (ص51). النفي هو أصل إثبات الهو الإلهي. «الهُو». هذا المصطلح مثير لأنّه يشير إلى أنّ ما نعتبره هوية هي نسبة إلى هو غائب. ومن ثمّ هو وصف مباشر لغيرية مستقلة بنفسها. إنّ أصل الهوية هو الغيرية، وليس العكس سوى ألق خطابي.

لذلك ليس من قبيل الصدفة أنّ بيت الداء في كل هذه الإوالية هو مشكل «الرؤية»: هل يمكن أن نرى الهُو الإلهي؟ ـ إنّ مجرّد تسمية المعبود «هو» هو نفسه توجيه للمطلوب نحو جهة ما لا يُدرَك (ص51). ولذلك يعترف ابن عربي بأنّه «لو كان الهُو ظاهرًا ما كان الهو ولا كان الأنا ولا بد من الهو فلا بد من الخلاف» (ص53). إنّ الخلاف بين الهو والأنا هو أمر أصلي في طبيعة العلاقة مع المعبود، وليس استحداثًا عرضيًا.

لكنّ الخيط الهادي في هذا الطلب هو كما يقول ابن عربي: «أنّ العجز عن درك الإدراك إدراك» (ص28، 107). ولذلك ليست عبارة «الهو» نفسها سوى «كناية» (ص107). وعلى ذلك ما لبث ابن عربي يؤكّد أنّ معرفة «الهو» هي «عين لا علم» (ص 77). وأنّ «من رأى نفسه فقد رآه» (ص75)، وهذا معنى أنّ «الحس أشرف من العقل» (47) في هذا الباب.

نحن أمام طريقة تحتمل مفارقة: أنّ الهو لا يمكن أن يُعرَف إلّا بالرؤية؛ أي أنّ نمط معرفته لا يمكن أن يكون إلّا من طبيعة بصرية؛ وعلى ذلك فإنّ من يعرفه مطالب بما يسميه ابن عربي «قوة التستر عن أعين الخلق» (ص69). أي معرفة الهو الإلهي لا تكون إلّا بصرية وعلى نحو فردي، لكنّ أخلاق تلك المعرفة تقوم أساسًا على الستر والإخفاء، أو وظيفة الحجاب.

يقول: «إنّه من اشتدّ ظهوره في نوره بحيث أن تضعف الإدراكات عنه فيسمى ذلك الظهور حجابًا» (ص123).

هذا النوع من معرفة الهُو يجعله في نفس الكرة هوية وغيرية، إبصارًا وإخفاءً معًا. لكنّ المثير هو أنّ ابن عربي يقدّم هذه المعرفة على هذه الصيغة: «من كنته فإنّه يكونك» (ص78). وذاك هو الارتباط بين الهوية و«الأنّية»، بين هو وأنا (ص298). إنّ معرفة الهو هي إذن سرّ فردي، ولذلك يعرّف ابن عربي الهوية قائلاً: «الهوية حفظ الغيب فلا يظهر أبدًا» (ص88).

ولكن كيف نحفظ الغيب في أنفسنا الفردية؟

هنا علينا أن نذكر: «إنّ الله خلق آدم على صورته» (ص89). فإنّ «الصورة هي الهو» (نفسه). وعلى ذلك فإنّ العبد «لا طاقة له على مشاهدة الهو» (نفسه) ولو طمع في ذلك لكانت «تزول حقيقة الهو فإن الهو يناقض الشهادة فهو الغيب المطلق» (نفسه). إنّ البشر يحمل الغيب كصورة فيه يراها ولكنّه مطالب بسترها. ولذلك ينبّهنا ابن عربي إلى أنّ عبارة «الأنا» ليست أفضل الطرق للعلاقة مع «الهو» أو للطمع في الاتحاد معه، وذلك أنّه ليس هناك اتحاد أصلاً، وإلّا سقطنا في ضرب من نزاع «الأنانيات» (ص109). ولذلك هو يقول: «الإنسان ساعته وساعته نفسه» (ص80). وهو «من يعرف جميع الألسنة ولا يُعرف له لسان فيقيّد به» (ص81).

هذا النمط من علاقة «الأنا» مع «الهو» هي حسب ابن عربي تخلّق بأخلاق الله (ص99). ولكن كيف؟

هنا نقف على ضالّتنا في هذا البحث، حين نقرأ هذا المقطع من الحوار الذي يجريه السالك مع الهو: «يا إنّي [إنّية] قد تحققت بك منّي (..) [و] لم أطلبني منّي بإنّي لئلا تغار فتزول عنّي إلي فإنّه لا إنّ لي الأنا لك وإنّي بي ليس إنّي فإنّ الإنّ لك ولي بك لا بي...» (ص113).

إنّ العبارة المثيرة هنا هي «لئلاّ تغار»؛ وهل الله يغار؟ ـ علينا أن ننبّه إلى

أنّ ابن عربي يميّز بين نمطين من الغيرة: «غيرة على» و«غيرة ل». قال:» غر للحق ولا تغر عليه» (ص209).

إنّ الغيرة هي غضب الهو من ألّا يكون هو في كلّ أنا بشري. ولذلك فهويته هي غيب أي غيرة أصلية من أيّ أنيّة قد تزعم أنّها هي وليست هو. ومن فرط الغيرة لنفسه، يغيب الحق فلا يكلم أحدًا إلّا من وراء حجاب.

قال ابن عربي: «اعشق كلّ ما اشتهيته من الكون فإنّه لا **يغار** ولا تعشق نفسك فإنّه **يغار**، لأنك تقابل المعشوق بذاتك وهو يريدك له» (ص204).

إنّ البشريّة عشق إلهي للكون شأنه أن يترك الوجود على طبعه؛ لكنّ ما إن يحبّ البشر نفسه، أي ما إن يطمع في التألّه حتى يغار الهو الإلهي منه فيزول عن أفق روحه ويتركه غريبًا في الكون. وليس للبشر من حلّ إلّا التخلّي عن أنّيته، أي عن بنية الأنا فيه، وأن يسلّم بأنّ الهو هو الوحيد الذي يوجد، وما «سواه» هو «السوى» أي الغير بإطلاق (ص415) الذي لا حق له في أن يكون هو.

ما هي الفائدة في تخلي البشر عن حقهم في أنفسهم؟ ـ أن يتوفّروا على هذا «الأدب الإلهي»: كونهم «استتروا عن الكونيين وخبّأهم الحق تحت حجاب الغيرة والصون لهم بين الخلق» (ص297).

ولأنّ «الرؤية والكلام لا يجتمعان» (ص300)، فإنّ عليهم أن يقنعوا بما يُقال من وراء حجاب.

ـ إنّ تأسيس هوية المقدّس على غيرية مطلقة يؤدي فيها الغيب دورًا حاسمًا هو الجذر البعيد لأزمة الرسوم المسيئة. وطالما نحن لم نفلح في تحويل المقدس إلى فضيلة وجدانية بلا تحريم لأنّها في نفس الكرة سلوك مدني بلا لغز، فإنّ أزمات الرسوم ستتواتر بلا حدود.

خاتمة: الغيرية والاعتذار: نحو «عقد في الغيرية» (un contrat d'altérité) أو لا معنى لحرية تعبير بلا قدرة على الإساءة.

علينا أن نعترف أنّ فنّ الإهانة بين الشعوب قد أخذ اليوم تقدّمًا مريعًا. إنّه

تحوّل إلى إهانة رقمية وعولمية مؤسسة على معنى لائكي وحقوقي لحرية التعبير. ولذلك فإنّه لا أقلّ من تطوير فنّ اعتذار من نفس الجنس، يكون في مستوى طرافة مشكل الغيرية الذي يطرحه هذا النمط الجديد من الإهانة.

ثمّة طرفان في هذه المسألة: إمّا أن نأخذ عن كانط افتراضه الأخلاقي بأنّ الحرية تجد أصلها في ضرب من الشرّ الجذري في طبيعة البشر؛ وإمّا تنبيه نيتشه ما بعد الأخلاقي بأنّنا لسنا أشرارًا بما فيه الكفاية حتى نستحق التفكير ما وراء الخير والشر.

إنّ الرسوم المسيئة هي مسيئة بشكل مثير: فهي ليست مسيئة لسبب ديني، لأنّها لا تأتي من مؤسسة عقدية؛ وهي ليست مسيئة لسبب أخلاقي، لأنّها لم تصدر عن حكم قيمة؛ وهي ليست مسيئة لسبب حقوقي، لأنّها لم تنتج عن موقف إجرامي. إنّ الإساءة ههنا تنبع من شعور سويّ بحرية التعبير. إنّها إساءة لائكية في عصر يزعم أنّه ما بعد لاهوتي بلا رجعة.

ولذلك فهي تطرح مشكل الغيرية طرحًا طريفًا: إنّ الإساءة في حق الغير هي حق طبيعي في حرية التعبير. ولذلك فإنّ المفارقة التي ينبغي على الفلسفة ألّا تتحاشاها هي: هل يمكن معالجة مشكل الغيرية على أساس الإقرار بحرية تعبير بلا أيّ قدرة على الإساءة؟

إنّ افتراض كانط بأنّ الشرّ هو أصل الحرية لا يقدّم حلًا للمشكلة. لأنّ هذا التفسير هو نفسه من أصل ديني. ليس الشر الجذري غير نقل مشكل الشر الأصلي من معجم الملة إلى معجم الطبيعة الإنسانية. ومن موقف عقدي إلى موقف أنثروبولوجي.

أمّا الإساءة الروحية على أساس حرية التعبير اللائكية فهي موقف ما بعد ديني وما بعد أخلاقي لا نملك أدوات كافية لفهمه. من أجل ذلك لا مخرج من هذا النوع من المشاكل التي ستُثار في المستقبل سوى بنقل الصعوبة من مشكل هووي بلا أفق، هو الذي رتّب تاريخ الجماعات البشرية إلى حدّ الآن، ـ إلى

مشكل حيوي هو أمارة قوية ونموذجية على مشاكل المناعة التي سيخوضها الحيوان البشري في القرون القادمة. إنّ الخطّ الذي ينبغي أن نراجعه منذ الآن لم يعد ذاك الخطّ الرومانسي الذي يفصل بين الأديان أو الشعوب أو الثقافات؛ بل صار الخطّ ما بعد الدارويني بين ما هو صحّي وغير صحّي بالنظر إلى مناعة النوع الحيواني الوحيد على الأرض الذي ما زال يستمدّ من معارك الإساءة والاعتذار سقفًا رمزيًا لوجوده في العالم.

من أجل ذلك فإنّ ما يحتاجه الحيوان البشري راهنا هو ترتيب سياسة في الاعتذار تفضي إلى إرساء نوع من **عقد الغيرية** (un contrat d'altérité). وعلى عكس ما يُتوقّع فإنّ سياسة الاعتذار ليست نزاع اعتراف مكبوتًا أو خفيًا أو مقلوبًا، لأنّها ليست مجرّد «ردّ فعل» بل هي بعبارة سلوترديك (une sur-réaction): هي أكثر من ردّ فعل، لأنّها نمط طريف من «المبالغة» في الإحساس بالحاجبة إلى «نمط إنساني جديد» (un nouveau type humain) كان نيتشه قد دشّن الطريق إلى البحث عنه حين حاول نقل مشاكل الغيرية بين البشر من مشكل هووي إلى مشكل حيوي. إنّ ما يخيف من تجربة الرسوم المسيئة هو أنّ الإنسانية المعاصرة التي استغنت إلى حدّ كبير عن أجهزة الحرام أو «التابو» في بناء الحرية الشخصية للفرد لا تملك بعدُ آدابًا مناسبة لحلّ مشاكل الغيرية. وذلك يعني أنّ العقل الحديث ما زال يعاني من قرويّة مفزعة في كل مرة يضطر فيها للدفاع عن نفسه. وإنّ هابرماس هو أفزع مثال عن هذا الموقف. إنّ أخلاق الحوار عنده لا تتخطّى أعضاء التأليفة المسيحية ـ اليونانية، فهي وحدها التي تكوّن الجماعة المثالية للمتحاورين الجيدين والمثال الوحيد على كونية العقل.

يقول ابن عربي: «لولا الجود ما ظهر الوجود» (ص148). إنّ فعل الغيرية الوحيد الذي يمكن أن يكون أوّل بند في عقد الغيرية هو «الجود»، وذلك كنمط عالٍ من «الغيرة» على الإنسانية في شخصنا أو في شخوص الآخرين.

الفصل التاسع
الحرية والتعالي
حداثة مغايرة أم أنوار جديدة ؟
إعلان لانتداب «فلاسفة»

تقديم :

رغم كلّ ما خاض فيه المعاصرون من هيغل إلى ريكور حول مسألة «الآخر» وقضايا «الغيرية» فإنّ الطمع في تطوير فكر «آخر» أو «مغاير» أو «جديد» هو لا يزال في أضعف انفعالاته. ربّ صعوبة تزداد حدّة عندما يتعلّق الأمر بخوض السؤال عن إمكانية بلورة فكر «حديث» ولكن «مغاير» في كرّة واحدة. لنحذر منذ الآن من الخلط الهووي بين «الحديث المغاير» (l'altermoderne) و«غير الغربي» (le non-occidental). إنّ «غير الغربي» لا يزال صوتًا ملتفتًا إلى الوراء: لم يستطع «الآخر» أن يكون «مغايرًا» إلى حدّ الآن إلّا بقدر ما «يختلف» عن أفق «الإنسانية الأوروبية» بسبب أنّه «متخلّف» عن ركبها. هل أنت «مختلف» عن الغرب أم «متخلّف» عنه؟ ـ هذا السؤال يثير صعوبة من نوع جديد بقدر ما نطمع في تنسيب فكرة «الغرب» أو في التأريخ لفكرة «الإنسانية الأوروبية» من «خارج». ولكن ما هذا «الخارج» (le dehors)؟ وأيّ فكر يمكنه أن يزعم أنّه «فكر الخارج» الذي صبا إليه كتّاب الاختلاف في فرنسا لبعض الوقت؟ وهل يمكن أن نقترح «حداثة مغايرة» من «خارج» أفق الحداثة الذي بدأ ينزاح من مكانه حسب تشخيص هابرماس؟ إنّ «هوية» السائل مهمة جدًا هنا.

ذلك بأنّ عبارة «الحداثة المغايرة» تفترض بقوة أنّ التفكير في «المغايرة» لا يمكن أن يتمّ خارج أفق السؤال عن «الحداثة» نفسها. لكنّ أخطر ما تلوّح إليه هو هذا: أنّ أفق الحداثة لا خارج له. ولكن أليست فضيلة التفكير الفلسفي أنّه تفكير بلا خارج من فرط أنّه حركة كلّية ودائريّة؟. نحن دائرة أنفسنا ولا خارج لنا. ولذلك فإنّ مشاكلنا كلّية ودائرية ولا مخرج منها إلّا بالانتماء إليها بشكل جذري ونهائي. وهو معنى كسر الدور منذ هيدغر.

لنسأل إذن دونما مواربة: هل ثمّة حداثة «غير غربية»؟ وهل من معنى لمجهود مواز لذاك الذي بذله هوسرل الأخير سنة 1935 في الدفاع عن «إنسانية أوروبية»، ولم لا طمعًا في اقتراح مفهوم «إنسانية غير أوروبية»، كأن تكون مثلًا «إنسانية إسلامية» أو «إنسانية إفريقية» أو «آسيوية»؟

سواء أأخذنا الأمر في معنى «الغير»، كضرب من «السلب» الضعيف أو الخافت، الذي يكتفي بإحداث ما أمكن من الثقوب في ماهية الغرب أو من الخلل في عمل أسئلته، أو أخذناه في معنى «الآخر»، الذي يريد أن يحوّل «تأخّره» إلى ضرب من «التأخير» من الداخل، حيث يصبح التأخير نمطًا من التأجيل الميتافيزيقي المضادّ لأنانة غربية لم نستسغ بعدُ الانتماء المريح إليها،ـ فإنّ التساؤل عن إمكانية «حداثة مغايرة» أو عن «أنوار أخرى»، في معنى أنّها «حداثة مثقوبة» في ماهيتها أو «حداثة مؤخّرة أو مؤجّلة» على نحو ميتافيزيقيّ مضاد، هو تساؤل لم يفلح بعدُ في بلورة أيّ مدى خاص وموجب لنمط «الحداثة» الذي يعدنا به. لا يزال هذا التساؤل كئيبًا وخجولاً وبلا أدوات وغير مطلوب لذاته.

كيف نفسّر هذا الاضطراب «ما بعد الحديث» في مقولة «الغير»؟ بل: لـمَ تأخّرت «الحداثة» في امتلاك مفهوم مناسب عن «الغيرية»؟ ثمّ ما الذي جعل المتفلسفة يطرحون السؤال عن إمكانية «حداثة مغايرة» في هذا «الأوان» بالذات؟

لقد عرفنا، متأخّرين، أنّ «الحداثة» عبارة صيغت للإشارة إلى تلك «الأزمنة الجديدة» التي شهدتها أوروبا منذ القرن السادس عشر. وفي واقع الأمر لم تكن

الأزمنة الجديدة غير مجموعة من «الحداثات» المتعددة والمتنافسة: من إنسانوية «النهضة» الإيطالية إلى تنوير «الإصلاح» الألماني إلى أنوار «الثورات» الأمريكية والفرنسية والبلشفية، وهو هاجس «تحديثي» انتهى مع «الثورة المحافظة» للنازيين بانتحار الحداثة في «أوسفيتش». . لكنّ ما يجمع بين جملة هذه الحداثات ليس هيّنا: إنّه، حسب سلوتردايك، الهوس بتوحيد «المعمورة» في «كرة» (globe) واحدة. الأزمنة الجديدة ضرب غير مسبوق من السكن في العالم بوصفه كرة أي جسمًا يستعمل الاستدارة دليلاً كلبيًا ليس فقط على وحدته بل بخاصة على واحديّته. لقد سقطت الجهات وانتصبت في مكانها خطوط الطول والعرض.

وفجأة توالت أسماء جديدة لنمط وجودنا في العالم. العالم لم يعد «آية» بل صار «موضوعًا». وفجأة لم يعد الإنسان «خليقة» (créature)، بل صار «ذاتًا». وفجأة لم يعد «الله» خالقًا، لقد أصبح موظّفًا لدى العقل البشري. «البشريّ» اسم صار صفة ميتافيزيقية لكلّ شيء بل الأفق المعياري الداخلي لـ«توحيد» من نوع جديد، يقضي هذه المرة بأنّ «العالم» واحد و«الإنسانية» واحدة وأنّ «المصير» واحد، ولكن في أفق رجاء أُرغم فيه الإله التوحيدي على بطالة لاهوتية طويلة الأمد.

إنّ الحداثة هي شكل جديد من التوحيد، ونحن لم نؤرّخ لها من هذه الزاوية إلّا قليلًا. ونعني بالتوحيد كلّ تفكير يقوم على وضع معنى الكائن على «صعيد من التعالي» (plan de transcendance) يحرمه حرمانًا جذريًا من أيّ انبساط محايث لطبيعته الفريدة. ولذلك فإنّ الحديث عن زحزحة «أفق الحداثة» يقتضي سلفًا انزياحًا ما في أفق «التوحيد» الجديد، وهو أمر لا بد وأن يطال فكَرَ «العالم الواحد» و«الإنسانية الواحدة» و«العقل البشري الواحد» و«الأمة» أو «الهوية» الواحدة. . بل فكرةَ «الواحد» نفسَها، من جهة كونها تصدر كلّها عن مرض المتعالي والذي هو «العلّة» (بالمعنيين الأنطولوجي والطبّي) غير المفكّر فيها لماهية الحداثة.

وعلينا أن نسأل: هل أرّخنا بشكل كاف لفكرة «الواحد» أو فكرة «التوحيد»

أو فكرة «التعالي» في أفق أنفسنا الحالية؟ إنّ سردية أنفسنا لا تزال متعثرة وغير مطروحة بعدُ للنقاش الجذري.

لذلك فإنّ عبارة «حداثة مغايرة» (altermodernité) - وهي لفظة ذات دلالة أن نعرف أنّه سكّها ناقد فنّي فرنسي يُدعى Nicolas Bouriaud سنة 1995 في نصّ يقدّم معرضًا فنيًا تحت عنوان Trafic وقع في المتحف المعاصر في بوردو بفرنسا، على أنّ استعمال المصطلح لم يشع في الفرنسية بل عادت إليها من بعد ترجمة بعض أعمال[1] هذا الناقد الفنّي الفرنسي الشاب (فهو من مواليد 1965) إلى الانجليزية ثم انتشرت في الألمانية والإيطالية لاحقًا، حيث نجدها في آخر الورشة الثالثة من كتاب نغري Fabrique de porcelaine وهو منشور سنة 2006 (ص 81 وإن كان ذلك بين ظفرين أي بتحفّظ ما) - لا تعني «تكرار» الحداثة في معنى التصنيع الآلي لنسخة «أخرى» من نفس البضاعة. ليست الحداثة نسخة لأيّ أصل. ولا مجال هنا لأيّ طمع في ما سمّاه بن يامين «إمكانية الاستنساخ التقني» (reproductibilité technique) للأثر.

لا يتعلق الأمر بنسخة «أخرى» من الحداثة بل بـ «حداثة» أخرى. وهي عبارة جارية بين الباحثين في مطلع هذا القرن، حيث صار الرهان هو «نحو حداثة أخرى»[2]. وعلينا ألّا نخجل من التفكير في ما سمّاه نغري سنة 1997 «بدائل الحداثة» (alternatives de la modernité)[3]، بل حتى أن نأخذ الازدواج المثير في عبارة «alternative»، أي «الغيرية» و«الولادة» مأخذ الجدّ. إنّ الحداثة المغايرة

(1) من أعماله :

- N. Bouriaud, *Formes de vie. L'art moderne et l'invention de soi* (Paris : Ed. Denoël, 1999)

- ------, *Postproduction : Culture as Screenplay : How Art Reprograms the World* (New york: Lukas & Sternberg, 2002); Relational Aesthetics (Paris: Presses du réel, 2002).

(2) Cf. Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (Paris : Aubier, 2001).

(3) A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité* (Paris : P.U.F., 1997).

هي بديل عن الحداثة يغايرها لأنّها مولود من مخاض آخر. إنّها تجرّد الحداثة من سحرها وفتنتها وبخاصة من تعاليها. وعلى ذلك ربّما لن تكون الحداثة المغايرة غير مشكلة لغوية، تعترض كلّ الذين فشلوا في تعلّم لغة المحدثين السعداء.

تلك صعوبات وخطوط مغايرة سوف نحاول أن نستكشفها من خلال الأسئلة والعناوين التالية:

1) أيّة تجربة للغيرية يمكن أن تمدّنا بالمفهوم المناسب للحداثة المغايرة؟ أو من الغيرية إلى المغايرة أو كيف نَشفي حريّةَ الحداثة من مرض المتعالي؟

2) بأيّ معنى تكون المغايرة طريقةَ انتماء ما بعد حديثة؟ أو نحو ذات بلا هوية.

3) أيّة علاقة حيويّة بين المغايرة والحرية في أفق الانتقال المعاصر من إقليميّة الحداثة إلى فضائيّة ما بعد الحداثة؟ أو في «كرويّة» الحياة.

فإذا بلغنا من شطط التفكير أن نعود مرة أخرى إلى أخصّ ما في أيدينا من أدوات البقاء، أي أجسادنا الحالية، سوف نختم حيرتنا بهكذا تساؤل: كيف نسكن جينات عرفنا، بعد اكتشاف جينوم الحياة على الأرض، الكوكب الهائم في مجرة لا يملك عنها إلّا خارطة قديمة، أنّها جينات بلا حنين ولا حياة خاصة؟ من نغاير عندئذ؟

ونحن سوف نأتي على تحليل هذه التساؤلات تباعًا.

1 ـ من الغيرية إلى المغايرة أو هل يمكن أن نشفي حريّةَ الحداثة من هاجس المتعالي؟

إنّ علينا أن نسأل: ضمن أيّ تاريخ لأنفسنا نحن أتينا إلى التساؤل عن إمكانية «حداثة مغايرة»؟ ثمّ «غيرٌ» من نحنُ؟ منذ أفلاطون لم يستطع الفلاسفة أن يفكّروا في «الغير» إلّا ضمن تاريخ معيّن للهوهو. ولذلك ينبغي التنبيه منذ الآن إلى أنّ «الغيرية» شيء و«المغايرة» شيء آخر. بالفرنسية مثلًا ربّما علينا التفكير في التفريق بين «altérité» وما يمكن أن ننحته بهكذا لفظة «altérance»، على منوال «différance» أو «gouvernance».

يمكن أن نقف على وجاهة هكذا تمييز متى نظرنا إلى الفرق بين «نقد الحداثة» (الذي أعطاه نيتشه مصطلحه) و«مضادة الحداثة» (كما سمّاها نغري ذات مرة في كلامه عن «الحداثة المضادة لسبينوزا» على وزن «أوديب المضاد») من جهة، وبين «الحداثة المغايرة»، كما أخذنا نشرئبّ إليها في مطلع هذا القرن الذي تسمّى بعدُ باسم «ما بعد الحداثة»، من جهة أخرى.

كثيرة هي نقود الحداثة ومضادّاتُها: كأنْ نرسم حدودًا لعقلها (كانط) أو نعرض المسار التشكيلي لنهايتها (هيغل) أو نثور على نظام إنتاجها (ماركس) أو ندفعها نحو «تخطّي نفسها» نحو «ما فوق الإنسان» الذي تصبو إليه (نيتشه) أو نرفع الستار عن «لا وعيها» بنفسها (فرويد) أو نعتبرها مجرّد ضفة للقفز نحو «البدء الآخر» لتاريخ الوجود (هيدغر) أو نفسح الكلام للآخر الأقصى الذي في أناها (ليفناس) أو نحفر تحت تاريخ الهوهو عن كلّ «آخر» نائم فيه، أكان البدائي (لفي شتراوس) أو المجنون أو المريض أو السجين أو المثليّ (فوكو) أو الغريب (دريدا) أو المستعمَر (إ. سعيد)، أو أن نفضح كلّ ما هو كلبيّ في أخلاقها وأنوارها (سلوتردايك) أو أن نشخّص «الوضعية ما بعد الحديثة» بوصفها أمارة حاسمة على «أزمة السرديات التأسيسية» (métarécits) التي قامت عليها من قبيل «جدلية الروح» أو «تأويلية المعنى». . الخ.

وعلى ذلك يبدو أنّ نقاد الحداثة لم يطرحوا مسألة الحداثة المغايرة أصلًا ولا فكّروا بها. ذلك بأنّ الحداثة المغايرة هي منزعٌ **غيرُ نقدي** تمامًا. وهو ما يعني اليوم أنّ مواصلة نقد الحداثة هو نفسه موقف نظري لا يخلو من هشاشة منهجية.

نحن نستبصر هنا وجه التباين بين الغيرية والمغايرة: ما تزال الغيرية تقع في خانة التقابل بين الأنا والآخر، هي ضدّ العينيّة التي من خلالها يتطابق شيء ما مع نفسه. ولذلك هي مقولة تنتمي إلى تاريخ الهوهو والذي وجد في عائلة الكوجيطات المتعددة اكتماله الميتافيزيقي. لكنّ المغايرة إنّما تشير إلى معجم آخر أخذ يتكوّن منذ إعلان الدخول في عصر «ما بعد الحديث». تعتاش كلّ غيريّة

على غريزة السلب، أمّا المغايرة فهي نمط موجب من الولادة خارج ذواتنا القديمة. ولذلك فإنّ البرنامج الوحيد للمغايرة لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى الحرية، ولكن في معنى مخصوص: حرية أن نكون محدثين على طريقتنا. والحرية في أن نستعمل القدرة على الحداثة بوصفها أفقًا مفتوحًا لأنفسنا أو الحرية في أن نغاير المحدثين في نمط احتمالها لحداثتنا. وبكلمة واحدة نحن نعني **حرية الحداثة** كشكل غير مسبوق من الفضيلة.

الحرية مثل التفكير طريقة في الذهاب فيما أبعد من أنفسنا القديمة في كل مرة. حين أفكّر أنا أذهب أبعد ممّا أعرف. وحين أتحرّر أنا أذهب فيما أبعد من نفسي. من قال إنّنا حين نتحرّر نظل نحن أنفسنا؟ لقد تعوّد الفلاسفة أن يذهبوا فيما أبعد من أنفسهم بطرق شتّى، وهم قد اخترعوا لذلك حروفًا عدة. إنّ «méta» اليونانية و«alter» اللاتينية و«über» الألمانية، في عبارات «meta ta physika» و«alter ego» و«Übermensch»... هي جميعًا حروف حرية، بمعنى هي صيغ شتى من الذهاب فيما أبعد من حدودنا الداخلية، أي حدود لغتنا التي هي، حسب فتغنشتاين الأول، حدودُ عالمنا. من أجل ذلك فإنّ عبارة «altermodernité» هي صيغة من صيغ الحرية إزاء الحدود الداخلية لأنفسنا. لكنّ «الآخر» هنا ليس شخصًا، بل هو شكل، شكل الذهاب إلى «ما وراء» أنفسنا الحالية.

قال كانط ذات مرة: « إنّ الأمر يتعلّق بالحرية، تلك التي تستطيع دومًا أن تتخطّى كلّ الحدود» (نقد العقل المحض، الجدلية، الكتاب 1، القسم 1).

لكنّ العلاج الذي اقترحه كانط لمشكل الحرية الحديثة لم يفعل غير تأبيد مرض أقدم منها بكثير. ونحن نعني بذلك مرض «المتعالي». كيف ذلك؟

لقد اتفق الفلاسفة الذين أرّخوا للحداثة من هيغل إلى هابرماس على أنّ الحداثة ليست شيئًا آخر سوى اعتبار «الذاتية» مصدرًا كليًا لبنى الموضوعات ودلالاتها. وأنّ هذا الحدث الميتافيزيقي متأتّ ممّا سمّاه كانط «ثورة كوبرنيكية»،

أي جعل الأشياء تدور حول «الذات» الإنسانية بوصفها مركز العالم، على عكس القدماء الذين لم يروا في «النفس» الإنسانية غير كوكب يدور حول الكائن الأسمى أي الإله. لكنّنا منذ نيتشه فهمنا أنّ الثورة الكوبرنيكية ليست سوى استيلاء الإنسان الحديث على مكان الإله التوحيدي الذي مات على يديه وترك مكانه شاغرًا.

ذلك يعني أنّ ما سمّاه كانط «ثورة كوبرنيكية» هو تكرار لثورة سابقة كان التوحيديون قد قاموا بها عندما قلبوا العلاقة بين الدنيا والآخرة وجعلوا الإله مركزًا وحيدًا تدور حوله العوالم جميعًا. ولكن ما هو الجهاز (في معنى dispositif) الذي تمّ استعماله لإنجاز هاتين الثورتين الفلكيّتين؟ ـ نحن نفترض أنّه جهاز التعالي.

التعالي هو اختراع التوحيديين بامتياز. استعملوه ليس فقط لإخراج الإله من العالم بل لجعله مركزًا يدور حوله. ورغم كلّ ما بُذل للإفلات من أفق الملّة التوحيدية فإنّ المحدثين أخذوا معهم وَهْمَ التعالي معافًى تمامًا. والتعالي الحديث يعني اعتبار الذاتية مخزنًا وحيدًا لشروط الإمكان القَبْلية التي تحكم سلفًا كلّ نمط من العلاقة مع أشياء العالم بوصفها مجرّد موضوعات وإنشاءات راجعة بالنظر إلى ملكات وقوى في طبيعتنا، أكان الأمر معرفة أم فعلًا، ذوقًا أم رجاءً، غايّة أم مصيرًا.

المتعالي أكان الإله التوحيدي (الإله المفارق للعالم) أم الذاتية الحديثة (الذاتية كجهاز قبلي لبناء الممكن في طبيعة العقل البشري ونمط علاقته بالعالم) هو عبارة عن جهاز يصلح لرسم حقل محايثة «أنانوي» (égologique) يتمتع بسيادة أنطولوجية وأخلاقية هائلة وعنيفة على «الكائنات» بوصفها مجرد «مصنوعات / موضوعات» تحت النظر الذي طوّره حيوان مريب في الأرض دعا نفسه بالكائن «الطينيّ» («آدم» في العبرية وhomo في اللاتيني و«بشر» في العربية كلّها مجازات تحمل لون الأرض والطين).

كلّ موقف حديث هو موقف «ذاتي» وكلّ موقف ذاتي هو موقف متعالٍ سلفًا. يطبّق الثورة الكوبرنيكية على ذاته ويجعل منها مركزًا للعالم، أينما ألقى بنوره الطبيعي خلق موضوعات أو لا ـ موضوعات لعقله.

بذلك فإنّ «نقد الحداثة» هو بالأساس نقد الذاتية. لكنّه لن يفلح في ذلك إلّا بقدر ما يستغني عن جهاز التعالي. عندئذ نفهم معنى أنّ المغايرة ليست من هوس الغيرية في شيء.

المغايرة لا تعني الغيرية لأنّها لا تفكّر في أفق المتعالي. منشود الغيرية هو رسم حقل «بيذاتي» حيث يمكن لضرب من «الأنا الآخر» (l'alter ego) أن يبزغ ويشتدّ عوده تحت الشمس المتعالية للأنا المحض، حقل المحايثة الوحيد الممكن في براديغم الوعي. فكرة alter ego (وهي في أصلها لفظة روائيّة ظهرت سنة 1825 كما تشهد بذلك بعض نصوص بلزاك) هي الغيرية، التي وجدت منذ هوسرل الأخير في فكرة «البيذاتية» طريقة مفضلة في التعبير عن نفسها.

لكنّ المغايرة تشير إلى «هو» (soi) من نوع «غير حديث» تمامًا. «هو» يقع ما وراء إشكالية الأنا والآخر أصلاً. المغايرة عبارة مؤقتة على علاقة بأنفسنا شُفيت من مرض المتعالي. فكر لا يكتفي بعقد غيرية مشرّف مع الذات المتعالية الحديثة بل ينشد فضاء حرية شُفيت من مرض التعالي أصلاً. وإذا كانت الحداثة هي فن الاستيلاء على «الأسماء الحسنى» للإله التوحيدي وبخاصة على جهاز التعالي واستبطانه في بنية قبلية للعقل /الذات، فإنّ الحداثة المغايرة هي أصلاً فنّ الاستغناء عن جهاز التعالي في اختراع الحرية. وكلّ من فكّروا باتجاه «المحايثة» دخلوا في هذا الخط الهارب خارج أفق التعالي. لكنّ المحايثة مهمة جدُّ صعبة وليست مرضًا طبيعيًا في عقولنا مثل التعالي. وإنّه لا يمكن نقد الذاتية دون الشفاء من ثقافة التعالي. وهي صعوبة عانى منها هيدغر ونجد بعض آثارها عند من واصلوا العمل في ورشته مثل ما كتبه نانسي عن «تجربة الحرية».

لا يمكننا أن نخرج من زمن «الملة» في وعينا إلّا حين ننجح في اختراع

واقعة حرية لم تعد تعوّل على فكرة «التعالي» لتتفجّر. بل نحن إلى حدّ الآن لم نعرف معنى لحريّتنا إلّا وهو مؤسّس في سرّه على نموذج التعالي، من **سفر الخروج** إلى **الكينونة والزمان**. وعلينا أن نسأل لماذا؟

إنّ الحرية تطرح هنا مشكلًا من نوع جديد لأنّه يقع خارج حلبة «الغيريات»، أكانت احتفائيّة كما في «بيذاتية» الفينومينولوجيين من هوسرل إلى ريكور، أو حداديّة، كما في «آخر الآخر» اليهودي بعد المحرقة من أدورنو وليفناس إلى دريدا معيّن. ما هو هذا المشكل؟

2 ـ المغايرة فنّ انتماء ما بعد حديث أو نحو ذات بلا هويّة.

لا تشير المغايرة إلى «ماهية» أو بنية متعالية في وعينا، بل جملة من العناصر القلقة ولكن المتضافرة، من جنس ما سمّاه فتغنشتاين الثاني» «شبهًا عائليًا». ثمة شبه عائلي يجمع بين جملة من خطوط الهروب خارج الحداثة هي كالإشارة الصورية المؤقتة إلى ميدان إشكالي بلا عنوان. إنّ المغاير هو ما يقف على حدود أنفسنا الرسمية ويستفزّ فينا «خارجية» علينا أن نؤرّخ لها دون أيّ ادّعاء ماهوي حولها. نحن مدعوّون إلى تجميع ملامح مشكل لم يُطرح من قبل وعلينا أن نفكّر فيه «بلا مفهوم»، فهو أقرب إلى لعبة لغوية لم نستعملها من قبل، وعلينا أن نخترعها في أثناء استعمالها.

ولكن من هو «المغاير»؟ أعني من هو القادر على الانتماء إلى مساحة من ذاته تقع خارجه؟ نحن أمام «خارجية» من نوع غريب. إنّها خارجية تقع داخل أفق أنفسنا. وهي تجعل من «أنفسنا» فضاء لا نتحكم في أجزاء شاسعة منه. ولكن من «نحن»؟ لأول مرة لا تملك «النحن» أيّ ثقل أنطولوجي خاص. هي مجرد أفق لأنفسنا، ولا تحتوي على أيّة ماهية أو مضمون نهائي. علينا أن نستعمل أنفسنا أو النحن التي لنا كلعبة لغوية لا تخصنا حقًا، لأنّها بلا مضمون.

بذلك ليست المغايرة مجرد «سلب» لحدودنا. السلب هو أضعف انفعالات المغايرة. ولذلك فالحداثة المغايرة لا يجب أن تلعب لدينا دور «الحداثة السالبة».

لقد عرفنا منذ نيتشه ثم مع دولوز أنّ السلب ينطوي على ضرب من الثأر علينا أن نُشفى منه قبل أن نطمع في بلورة أيّ إقرار موجب حول أنفسنا. والمغايرة ليست سلبًا لأنّها لا تسعى إلى أيّ ثأر. وهي تنأى بنفسها عن صراعات «الاعتراف»، لكونها وليدة جهاز التعالي أكان توحيديًا أو حديثًا. إنّ الاعتراف هو في سرّه عمل مرتبط بالذاكرة. هو عمل الذاكرة بامتياز. في حين أنّ المغايرة هي حرية النسيان. ولا إمكانية للاضطلاع بأيّة مغايرة طالما نحن نسكن ذاكرة بلا أيّ قدرة على النسيان. وبخاصة نسيان ما لا يمكن نسيانه، مثل البنى العميقة لهويتنا السردية.

المغايرة هي خط هروب من ثقافة التعالي التي لا تعرف طريقة أخرى لبلورة الهوية غير السرد. ولذلك كان ليوتار على حق حين شخّص «الوضعية ما بعد الحديثة» بأنّها ناجمة عن «أزمة السرديات الكبرى». لكنّ المشكل ليس في الأزمة بل في الحاجة الحيوانية إلى السرد. ولذلك فإنّ النتيجة الغريبة في مطلع الحقبة ما بعد الحديثة هو ازدهار النقاش الهووي والجماعوي بشكل مثير. لنحترس مرة أخرى من ثقافة التعالي: إنّ تقنيتها الجديدة هي السرد، بعد أن تلاشت كلّ الحيل الحديثة للهوية التي اخترعتها الدولة/الأمة. وليس من الصدفة ازدهار السرد التوحيدي من جديد كبضاعة هووية ما بعد حديثة.

والحال أنّ المغايرة هي نحو من الكفّ عن السرد، أي عن الانتماء إلى ثقافة التعالي التي ترجمتها الدولة/الأمة الحديثة في برامج الهوية. المغايرة هي فن اختراع غيرية نشطة ومؤقتة ومفتوحة. وذلك أنّ المغاير هو ذات مؤقتة تعمل في حقل تعدد محض. وهو لا يملك أيّ برنامج هووي نهائيّ لنفسه. إنّ عودته إلى موطنه ما بعد حديثة، أي حرّة وغير رسميّة تمامًا ولا تستجيب لأيّ أفق انتظار مصنوع لها سلفًا، تمامًا مثل عودة هيدغر إلى القرية: إنّها بعبارة سلوتردايك عودة ما بعد تاريخية. إنّ المغاير يوجد خارج صفته الشخصية بشكل مبدئيّ. هو من أخذ ينتمي إلى نفسه دون اسم هووي. إنّ اسمه غير نهائي حول نفسه. هو خارج القائمة أو هو لا ـ مسمّى نعيمة وقد صار ينادي نفسه من وراء الطور. إنّه

يشعر أنّ اسمه هووي بشكل مشطّ. وأنّ اسمه الهووي مجازفة غير مأمونة المعاني. وعليه، إن استطاع، إدخال متغيّر على طريقة حمله لاسمه كلّما شعر أنّه لم يعد ينتمي إلى عالمه بشكل مناسب لحريته.

المغاير هو الذي يشعر أنّه لم يعد مطابقًا لهويته السردية. هو من فقَدَ جهاز نفسه المريح وصار يعمل بنفس مؤقتة ومصطنعة ومثقوبة بأصوات «الآخرين» السرديين. ذلك بأنّ الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة قد تضمّن انتقالاً من براديغم «الذات» إلى جملة من أشكال «التذوّت» بلا براديغم. لم يعد ممكنا فهم الإنسان بوصفه ذاتًا حديثة (سيدة، أنانية، محضة، قبليّة، مشرّعة، متعالية) بل صار الإنساني لا يوجد في «الأنا» الخاص أصلاً: إنّه لم يعد «شخصًا» بل شكلاً من التشخّص والتهوّي (عبارة كندية) والتفرّد.

إنّ مفاهيم الأنا والشخص والهوية والفرد هي عناصر جهاز المتعالي القائم على فرضية التوحيد الأنطولوجي لأجسادنا بواسطة العقل /الذات. ونهاية الحداثة هي نهاية هذا النوع من الانتماء إلى أنفسنا. لم يعد الجواب عن السؤال «من» هوويًا. لم يعد هذا «الأنا» أو «الآخر» بل هذا الشكل من التذوّت أو ذاك، هذا الشكل من التهوّي أو ذاك، هذا الشكل من التفرّد أو ذاك.

المغاير هو شكل تذوّت ولكن بلا هوية ولا شخصية سابقة ولا فردية كبيرة. هو شكل تذوّت متعدّد ومهجَّن سلفًا. ومن ثمّ غير توحيدي وغير متعالٍ تمامًا. لكنّ المغاير ليس الهامشي، والحداثة المغايرة لا يمكن أن تكون حداثة المهمّشين. طالما أنّ الهامش هو بطبيعته هامش مركزه.

إنّ رهان الحداثة المغايرة هو إنتاج قدرات وطاقات وأشكال ذاتية من نوع جديد. وهو ما شرع فيه فلاسفة ما بعد الإنسانوية منذ نيتشه، سواء في صيغة أنطولوجية قوية كما لدى هيدغر وفوكو ودولوز، أو في صيغ أخلاقوية ضعيفة كما في أعمال ليوتار وتايلور وروورتي. وإنّ أخطر مكاسبنا الحالية هو الفراغ من تخليص فكرة «ذاتيتنا» الإنسانية من أيّ مضمون متعالٍ. لكنّ ذلك لن يتمّ من

خلال مواصلة الهوية بطرق أخرى. بل بالعكس: إنّ الحداثة المغايرة هي الانتقال المناسب من مرحلة نقد العقل الهووي بعامة إلى تشكيل ذاتيات جديدة بلا هوية. ولذلك فالمغايرة لا معنى لها إذا ظلت تدافع عن انتماء آخر إلى جانب أشكال منافسة أو موازية من الانتماء. المغايرة ليست انتماء؛ بل هي تربية لهاجس الانتماء بما هو كذلك. إذ ربما كان الانتماء أحد أكبر أجهزة الهيمنة إلى حدّ الآن.

الانتماء جواب مسبّق على من نكون. ويبدو أنّ الحداثة لم تفعل غير تحويل الانتماء إلى هوية حقوقية وعمومية بلا توقيع. بيد أنّه لا أحد يستطيع أن يغاير دون أن يستعمل مصادر نفسه بشكل جديد تمامًا. ذلك بأنّ الصعب في فكرة المغايرة ليس في اقتراح بدائل جديدة لأنفسنا، بل في طريقة استعمال أنفسنا القديمة كإمكانيات حرة ومفتوحة وليس كصناديق هووية.

من أجل ذلك ليس المغاير بديلًا لأيّ شيء، لأنّه لا يوجد بديل لأيّ هوية، ولأنّ البديل غير ممكن إلّا كخصم داخلي ورهان عائلي. إنّ المغاير هو الذي شُفي من معارك البديل باعتبارها لا تزال تحيل على نزاع هووي وعائلي بلا أفق.

3 ـ المغايرة والحرية أو في «كرويّة» الحياة.

يبدو أنّ الحداثة المغايرة لا تعني أكثر من تشكّل أفق جديد للحرية أمام رهط بشري أخذ يطوّر انتماءات ما بعد هووية لنفسه. ويمكن أن نزعم أنّ الحداثة المغايرة غير مكلّفة تمامًا لأنّ رأسمالها الأساسي هو الاستفزاز كإجراء ميتافيزيقي : استفزاز الذرة والخلية والذكاء والأرقام. واستفزاز الزمان والمكان. هذا الاستفزاز انتشاري وانشطاري بشكل جذري. ولذلك لا يوجد إلّا المجال. نحن مجال استفزاز للحداثة ولسنا برنامجًا منافسًا لها. ولكن بم نستفزّ نحن؟

نحن لا نملك كبرنامج استفزاز إلّا وجودنا الحيوي. كأنّنا بما بعد الحداثة وقد أعادت الحداثة إلى الفقراء. إذ لم يبق للبشر الحاليين من معنى «ذاتي»

سوى محض القدرة فوق ـ الحيوانية على الحياة. «الحيّ» هو الكائن الذاتي الوحيد. لنقل: بين «حرمة» الحياة وندرة «الذاتية» صلة متعالية.

قد يقول قائل: نحن من ثقافات الأطراف ومن ثمّ نحن بطبعنا لا نستطيع أن نطوّر إلّا حداثة مغايرة. والمغايرة هنا هي بمثابة عمل أصلي وليس اعتراضًا على أحد. ولكوننا لم نعرف واقعة الكوجيطو، فإنّ موت الإنسان حدث معرفي وقع خارج أفقنا ولم يقع فينا بشكل «شخصي»، ومن ثمّ هو لم يمسّ جوهر علاقتنا بأنفسنا القديمة. ونحن نملك بنى ذاتية وسيرورات إنتاج ذاتي وهووي في صحة جيّدة وتعمل بكامل سرعتها ومداها. وبالمقارنة مع «الإنسان الأخير» في الغرب فإنّ «المسلم الأخير» يتحلى عندنا بمعنويات ميتافيزيقية عالية، فهو لا يعاني من أيّ أمراض عدمية. بل هو لا ينتمي إلى الحداثة بما يكفي لمقاومتها من الداخل. وهو ما جعله يطوّر تقنية الاستشهاد كشكل حياة قيامية وأخروية ومن ثمّ غير حديثة وغير تاريخية تمامًا.

أجل. إنّ التوحيديين هم الذين اكتشفوا لأوّل مرة معنى «حرمة» الحياة الإنسانية. ولكنّهم هم أيضًا أوّل ثقافة تقنّن كيفية تبذير هذه الحياة بشكل مقدّس. إنّ الحياة هي المشكل الأنطولوجي الوحيد الذي لا نجد أيّة صعوبة نظرية في طرحه. وعلى ذلك فالحياة لا تزال ملكيّة أخلاقية جدًّا لدينا. ولذلك يذهب المسلم الأخير في كهفه التوحيدي إلى أنّه لا معنى للمغايرة إلّا بالموت الخاص. ولكن لأنّ الموتى لا يغايرون أحدًا، فإنّهم يسقطون في علاقة أداتية وهزيلة مع الحياة.

إنّ المغايرة فنّ تذويت بلا تعالٍ، ولذلك هي مسار إنتاج ذاتي وليس انتحارًا. المغايرة هي قدرة فذة على الإقامة داخل أشكال الحياة بلا هوية، أي دونما حاجة إلى أيّ ضرب من التصالح الهووي مع موتنا. إنّ الحيّ وحده هو مقام مناسب للمغايرة، وذلك يعني لمقاومة أيّ شكل من الموت الهووي. وإنّ البرنامج الوحيد للمغايرة هو المقاومة كإنتاج ذاتي ما بعد هووي.

من أجل ذلك يبدو أنّ رهان الحداثة المغايرة الأساسي هو النجاح في الانتقال من ثقافات الهوية، التي استعاضت عن التعالي ببديل سيّء هو السرد، إلى آداب الحرية، باعتبارها السقف الرمزي الوحيد الذي لا يثقل كاهل الحيّ ما بعد الحديث.

الحداثة المغايرة هي ثقافة «الخروج» ولكن ليس ثقافة «الخارج»: خرج عليه أي ثار وتعدّى حدوده ومن ثـمّ استعمل المكان بوصفه قوة حيوية وشكلية للحرية. لكنّ المغاير ما بعد الحديث يتحرك في عالم بلا حدود، لأنّه عالم غير إقليمي تمامًا. كلّ حدوده مؤقتة ومصطنعة ومتحركة. وهذا هو معنى «الخروج» ما بعد الحديث: إنّه حركة عبور داخل خارطة تتبدّل بسرعة. إنّها خارطة الانتماء بلا هوية نهائية. المغاير هو «خارجيّ» (outsider) في معنى من يقف دومًا خارج «ذاته» العمومية التي صنعتها الدولة/الأمة وألصقتها به كتهمة قانونية منظّمة وأمنيّة.

كانت قوة الدولة /الأمة إقليمية بالأساس. كلّ ما فيها إقليميّ إلى حدّ اللعنة: أرضها ولغتها وذاكرتها ودينها وهويتها وأجهزتها ومخيالها وزعماؤها. ومن ثمّة فكلّ شخوصها أداتية. ولذلك هي بالأساس برنامج سلطة قائم في جوهره على الفرق الإقليمي والأداتي بين داخلي وخارجي. مع الحداثة المغايرة صار كلّ شيء لا ـ إقليميًا. وفجأة سقط كلّ ما هو أداتي في حريّتنا.

إنّ الحرية ما بعد الحديثة هي ليس فقط حرية موجبة، على عكس حرية الدولة/الأمة التي هي سالبة بطبعها، بل هي حرية تقوم على فنّ جديد في استعمال الطاقات المكانية لأنفسنا. من أدوات إقليمية انقلب أفراد الدولة /الأمة إلى سكّان أصليين ولا ـ إقليميين لكلّ مكان.

ولكن علينا أن نسأل: هل توجد حرية محايدة؟ وهل ثمّة معنى لحداثة محايدة؟ إنّ المغايرة توشك أن تصبح فنّ غيرية بلا جدوى إذا هي قامت على تفادي أيّ اشتباك ميتافيزيقي مع قرار الحداثة. إنّه لا معنى لمغايرة لا تحتفظ

بحريّتها. وإنّ المغايرة المزيفة هي تلك التي لا تنجح إلّا بأن تعدنا بنمط آخر من التعالي على أنفسنا.

لذلك ليست الحداثة المغايرة واقعة، بل هي مقاومة مستمرة لمفعول التعالي الذي سيهدّد دومًا كلّ فهم ما بعد هووي لأنفسنا. وعلينا أن نفلح كلّ مرة في بلورة سيرورة حرية مناسبة للمغايرة لا بوصفها غيرية منفعلة بل باعتبارها جملة متعددة من الطرق لإنتاج أشكال ذاتية ما بعد هووية نشطة ومفتوحة. فالمنشود حداثةٌ مغايرةٌ وليس حداثةً غيريةً.

لا معنى للحداثة المغايرة إذا هي بقيت تحرص على القطع مع الحداثة دون أي برنامج خلافيّ عميق معها. ونحن لم نتعدّ إلى حدّ الآن عتبة غيرية منفعلة بلا أيّ قدرة جذرية على صنع أشكال جديدة من المستقبل.

لذلك علينا أن نحترس هنا من التوثين الذي تتعرض له فكرة «المقاومة» ومن تحويلها إلى العنوان الأخير للحرية. صحيح أنّ المهمّة الأصيلة للمغايرة الفذّة هي المقاومة كنمط تذوّت ما بعد هووي إزاء كلّ ضرب من التعالي، أكان الدولة/الأمة أم الله أم سوق العالم. بيد أنّه لا يكفي أن نعترض على البنية المتعالية لأنفسنا حتى نتحرّر. وربّما يعود تعطّلُ معنى المقاومة في معجمنا الأخلاقي إلى حدّ الآن إلى مواصلتنا التعويل في بلورة حرياتنا على أجهزة هووية من اختراع الدولة /الأمة الحديثة.

لقد سبق للحداثة أن سحبت من المحدثين جهاز المقاومة أي القدرة على الحرية الموجبة كاستعمال أخلاقي لإمكانية الحياة والموت. لذلك فالعمل على استرجاع «حق المقاومة»، سواء من الدولة /الأمة أو من الدولة /العالم، إنّما ينطوي على وعد أو شكل معيّن من الرجاء، ممّا يعني أنّ «الحداثة المغايرة» لا تخلو من دلالة «غائيّة» وإن كان ذلك باحتشام كبير. والحال أنّ كلّ غائية لا يمكن أن تخلوَ من استعمال ما لضرب من التعالي، أي لضرب من «الما وراء»: ما وراء الهوية وما وراء التاريخ ولكن أيضًا ما وراء الحرية.

المقاومة مفهوم «غير غربي»، إنّه بمثابة غنيمة ميتافيزيقية للعقل السياسي الغربي عاد بها من حروب الدولة/الأمة مع الذين لا حداثة لهم. ولذلك علينا أن نؤرّخ جيّدًا لواقعة دخول مفهوم «المقاومة» في معجم «الجمهور» ما بعد القومي الذي أخذ يتكوّن في كل مكان. إنّه جمهور المغايرين بعامة. والمغايرون هم جملة الذين فقدوا قوة الانتماء إلى جهاز هووي نهائي حول أنفسهم، مثل العرق أو الملّة أو الدولة /الأمة أو الوطن أو الطبقة أو الجيل. ولذلك فالحداثة المغايرة هي فنّ إقامة خارج الأفق الهووي الذي اشتغل إلى حدّ الآن، أي أفق الحداثة.

إذ ماذا تكون «الحداثة» منذ الآن؟ ـ إنّها الأفق الهووي الذي اخترعه مجتمع ما بعد الملة التوحيدية للاستيلاء على الاكتشاف الميتافيزيقي للإنسان بوصفه «ذات نفسه» وتطويعه وتدجينه بواسطة استعمال من نوع جديد لجهاز التعالي.

من أجل ذلك فإنّ المغايرة هي فنّ الحرية الوحيد المتبقي لمن يريد تطوير شكل ذاتي بلا هوية. لنقل إنّ البرنامج الوحيد المناسب للمغايرة هو الحرية الموجبة أي التي لا تقرّ إلّا بقدرتها على إنتاج المكان الخاص وأكثر ما يمكن من المكان الخاص، كمقام «كرويّ» جذري للكينونة. لكنّ مشكل الحرية الذي لا شفاء منه هو أنّه لا مضمون لها. الحرية هي دائمًا بلا موضوع. إنّها، بعبارة من معجم سلوتردايك، طاقة حيوية كرويّة بشكل مثير. ولذلك هي المغامرة الأخيرة التي لا تحتاج إلى لغة. كلّ حرية جذرية هي بطبعها تعبير مفرط عمّا لا يمكن لأيّة لغة أن تحتضنه دون أن تنقلب إلى موسيقى، أي إلى مكان كرويّ بلا حدود ولا زوايا ولا نتوءات.

هل يتعارض استغناء الحرية عن اللغة مع حرية التعبير؟. الحرية الأخرى تمامًا أي الحرية الكرويّة هي المغايرة دون غيرية أي دون الانخراط في أيّ نزاع هووي معماري وعمراني مع أحد. وإنّ السكوت والصمت والخَرَس والصمم والسهو والنسيان والإمساك عن الكلام هي أنحاء من الحرية الموجبة التي توفّر للمغايرة فضاءات داخلية هلامية للتعبير عن نفسها لا تقدر أيّة لغة رسمية أو كبرى أن تمحوَها.

ولذلك فالمغايرون هم بالأساس عائلة «الذين لا يتكلّمون» لغةً كبرى لأنفسهم، وهو ما دأبت الدولة/الأمة الحديثة على فرضه بشكل تربوي جدًا. المغايرون يتكوّنون في كل مكان وهم ينتجون المكان ما بعد الحديث في كل مكان. هم عائلة غير رسمية ولا ـ هووية تضم جملة الخارجين عن برنامج الإنسان الأخلاقي الذي ألقى بملامحه من سقراط إلى كانط والتقطته الدولة /الأمة وحوّلته بسرعة تاريخية فائقة إلى حيوان هووي. لذلك فكل من فشل في امتحان الإنسان الأخلاقي، أي امتحان «اعرف نفسك!» ولكن بمواصفات هووية، هو مغاير.

خاتمة ـ نحو أنوار جديدة: المغايرة قوة غضبية أو كيف نسكن جينات بلا حياة خاصة؟

ليست الحداثة المغايرة ضدّ الحداثة في شيء بل هي اعتراف جذري بها، أي بما تقوله ولكن أيضًا بما لا يمكن أن يُقال في لغتها. ولذلك فإنّ أضعف أبعاد المغايرة هو تطوير حالة غيرية بلا أيّ قدرة على الحرية، فتكون بمثابة تفكير حدودي ودهشة استطيقية وريطوريقا تأبينية لآخر أشكال الكوجيطو قبل حلول إنسان الاستنساخ.

إنّ المغايرة هي فنّ تذوّت من نوع جديد، يقوم على نوع من الانتماء المفرط والمشتت إلى حريتنا، ناجم عن تدفّق ذاتي وحيوي غير محسوب في أي برنامج هووي مسبق. أنا أكثر وأقلّ من نفسي في كل إنتاج ذاتي. ولذلك نقترح أن نتعامل مع فكرة «الحداثة المغايرة» كإشارة مؤقتة إلى نوع من الحداثة الغضبية، أي القائمة على استعمال مفرط ومتوتر وخلافي لقوة غضبية بلا عمل. فربما تعيد الحداثة إلى بعد الغيرية شيئًا من خطرها القديم الذي عاينه أفلاطون: بُعد الصيرورة التي لا يمكن إنقاذها. المغاير هو ما لا يمكن للوغوس إنقاذه لأنّه يريد أن يبقى خارج «الصورة». إنّه يريد أن يكون بذرة لجيل لا يعرفه.

نحن سنولد إذن في رحم امرأة لا نعرفها وننتمي إلى عاطفة أمّ لم تلدنا. لقد تغيّر معنى الانتماء: نحن نشترك في رحم لكننا لا ننتمي إليه. خلاف جديد

بين الانتماء والمشترك. وعلينا أن نسأل: كيف سنسكن جينات بلا أيّ حياة خاصة؟

لنقل : إنّ المغاير طائر يحمل عشه معه. هو أيّ كائن حوّل حريّته إلى فن استقلال جذري عن البذرة الهووية التي خرج منها. المغايرة هي الانتماء بواسطة الحرية. لكنّ المغاير ليس عدوًّا لموطنه. إنّه يعود إليه بشكل ما بعد هووي وما بعد تاريخي، أي كتعدد أو تكثّر ذاتي خصب في صلبه. ولذلك يبدو لنا أنّ المغاير الحقيقي هو «الأنثوي» بالمعنى النبيل، أي ما يحتمل التعدد والتكثّر بشكل عفوي ولا نهائي. وقوة الأنثوي أنّه سريعًا ما يحوّل لحم العالم من حوله إلى سكن محض، أي إلى مساحة منزلية وعاطفية من نفسه. المغايرون هم بمثابة رحم لكلّ ما هو «آخر» والآخر الأقصى هو الآتي. لكنّ الآتي لا يأتي أبدًا إلّا في شكل أجساد أخرى وأخرى وأخرى.

إنّ الجسد هو آخرة العقل. والجسد أنثويّ بطبعه. الأنثوي بُعدٌ وليس جنسًا. هو بُعد التعدد /الرحم الذي يخرج منه كلّ واحد هووي، أي كل جنس أخلاقي مذكّر. وربما كان تاريخ الأنثوي هو تاريخ كل أشكال المغايرة التي خاضها الحيوان البشري. الأنثوي هو مواصلة الحيوان بطرق «أخرى» ضد كل أجهزة الهوية مثل الذكورة والرجولة والأبوة والحزب الواحد والأمة الواحدة والإله الواحد. لكنّ «تنوير الأجساد» مهمة لم تبدأ بعد. إنّ «أنوارًا أخرى» تهمّ بأن ترنو إلينا في الأفق.

الفصل العاشر

الهوية والنسيان
أو
في مصير «إنسان الذاكرة»

تمارين في الانتماء

في النصف الثاني من القرن الماضي، أخذ بعض المؤرخين الأوروبيين في استعمال مصطلح طريف هو «إنسان الذاكرة». وحين نأخذ في تقصّي هذه العبارة الطريفة «الإنسان الذاكرة»، يدفعنا الفضول إلى معرفة الألفاظ المقابلة لها في اللغات الحية الكبرى التي تشكّل اليوم فكرة الإنسانية وتوفّر مصادر التشخّص والتذوّت و«التهوّي» الأساسية للأنا البشري الحالي في كل ثقافة، وذلك مهما كان موقفنا الثقافي من هذه الواقعة اللغوية الكوكبية ـ ونعني بخاصة الفرنسية والألمانية والانجليزية ـ وإذا بنا نكتشف، وليس دون استطراف مخصوص، أنّ العبارة المذكورة قد وردت تحت قلم عالم لسانيات ألماني يُدعى Herald Weinrich في كتاب له يحمل عنوانًا ذا دلالة بالنسبة إلى أي نقاش راهن عن الذاكرة، ألا وهو: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* «**لِيثِي. في فن النسيان ونقده**». وقد صدر في ميونيخ سنة 1997 ونُقل سريعاً إلى الفرنسية سنة 1999 ثم إلى الانجليزية سنة 2004. وléthe (λήθη) حسب الميثولوجيا اليونانية نهر في العالم السفلي، من

شرب منه فقد ذاكرته، يقابله نهر يُدعى Mnemosyne، من شرب منه عادت إليه ذاكرته وصار عليمًا بكل شيء.

لو فحصنا الآن عن أسماء «إنسان الذاكرة» في اللغات المذكورة لوجدنا ما يلي:

- l'homme mémoire، أو l'homme de la mémoire حسب ترجمة ريكور للعبارة في هامش من كتابه *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000: ص 77، الهامش 10).

- The «memory man».

- وأخيرًا العبارة الأصلية في الألمانية: der Gedächtnismann، وقد وردت في كتاب هيرالد فاينريش (1997: ص 145).

إنّ القصد من إيراد هذه الترجمات المختلفة لعبارة «الإنسان الذاكرة» هو التهيئة لإقامة السؤال عمّن يكون «الإنسان الذاكرة» هذا، وما مستقبله. وثمّة أمارة طريفة علينا استثمارها هنا: إنّ الألمانية هنا لا تقول «der Mensch» - الإنسان، بل «der Mann» - الرجل. ولذلك هي بإمكانها أن تميّز بين «إنسان الذاكرة» و«رجل الذاكرة» وهو ما لا تفعله لا الفرنسية ولا الانجليزية. لنقل في مصطلح الدراسات الجندرية التي أخذت تفرض نفسها منذ ربع قرن: إنّ عبارة «der Gedächtnismann» عبارة مجندرة أو مجنوسة، وفي كل الأحوال هي تشير إلى هوية مجنوسة، نعني تحمل توقيعًا جُنوسيًا تعوّدت الثقافة الغالبة أو الرسمية أن تسكت عنه، هي هوية «الرجل» (der Mann، l'homme، the man) في معنى جنس بعينه هو «الرجل» أو «الذكر» من نوع حيواني بعينه هو ما يُسمّى أو يقابل لفظة «إنسان» في كل اللغات.

لكنّ وجه الطرافة في هذه العبارة لا يقف هنا. ذلك بأنّه من المفارقة بمكان أنّ فاينريش قد أتى إلى استعمال مصطلح «الإنسان الذاكرة» في كتاب يبحث في «فن النسيان»، وذلك في تناظر مع كتاب سابق ألّفه كاتب انجليزي منذ

1966 هو Frances A. Yates تحت عنوان *The Art of Memory* ـ «فن الذاكرة» وتُرجم إلى الفرنسية منذ 1975.

ولكن من هو «الإنسان الذاكرة» أو «رجل الذاكرة»؟

من المفيد أن نعلم أنّ فاينريش قد وجد في **الكوميديا الإلهية** نموذجًا حاسمًا لتخريج دلالة «الإنسان الذاكرة»، حيث أنّ دانتي (1265ـ1321) الذي بنى قصيدته المطوّلة على سفر شعري إلى الآخرة، أخذ شكل درس تطبيقي في فن الذاكرة، حيث لعب دور «رجل الذاكرة» الذي يلجأ إليه الموتى أملاً في أن يعيد ذاكرتهم إلى الوراء، إلى زمن الحياة. وحسب Yates فإنّ الأقسام الثلاثة في **الكوميديا الإلهية** أي الجحيم والمَطهَر (purgatoire) والفردوس، هي تواليًا عناوين على *memoria* (أي تذكّر أهوال الجحيم) و*intelligentia* (استعمال الحاضر للتوبة واكتساب الفضائل) و*providentia* (السعي إلى الفردوس) (Yates: 1975، 109). وحيث تؤدي الذاكرة ملكة تحويل النفس من الغفلة إلى الصحوة في نطاق فنّ الذاكرة المسيحي القائم على استذكار الجحيم من خلال رسم طوبولوجيا تذكّر تكون فيه مواضع الجحيم مصوّرة كأنّها مواضع الذاكرة (نفسه: ص 108).

من المهمّ أن نعرف أنّ فاينريش يصرّح بأنّه لا يعرف مثيلاً آخر عن **الكوميديا الإلهية** إلّا كتاب بروست **البحث عن الزمن المفقود**. وهو أمر يقرّره ريكور دون أيّ اعتراض (2000: 77، الهامش 10). لكنّ الأوروبيين تفوتهم بذلك كلّ أسرار تلك التجربة الفريدة التي حكاها المعري في رسالة الغفران، حيث نعثر على «رجل ذاكرة» من نوع آخر وله أصالته الخاصة، ونعني شخصية ابن القارح الذي قام هو الآخر بسفر أخروي وأدّى دور «رجل الذاكرة» الذي يحاور أهل الجحيم ويعيد ذاكرتهم إلى الوراء، ولكنّه يتميّز عن دور رجل الذاكرة الذي تصوّره دانتي في كونه لم ينضو تحت فنّ الذاكرة الديني الرسمي الذي ينتهي إلى فن التوبة بل سخر منه وبنى توبولوجيا الآخرة على أساس التهكّم من الجحيم بواسطة الأدب. وإذا كان دانتي يؤكّد أنّ أقبح عقاب للنفس البشرية هو هلاك الذاكرة ومحو قدرتها على التذكّر، فإنّ المعري قد أقام رحلة ابن القارح،

رجل الذاكرة المتهكّم، على الدعوة إلى نسيان أهوال الجحيم بلذّة الحديث عن روائع الأدب. كأنّ درس المعري هو: إنّ الشيء الوحيد الذي سيخسره الناس يوم القيامة هو الأدب، أي كما قال هولدرلين ذات قصيد، كلّ فنّ إقامة الإنسان على الأرض شعرًا. كأنّه يريد أن يقول: تصوّروا يوم قيامة بلا أدب. الأدب هو الذاكرة التي ستضيع يوم القيامة. وعلينا أن نرفض ذلك. أمّا دانتي فإنّ رهانه الكبير قد وجده في الـ prudentia ـ «التعقّل» الذي يشكّل المبحث الرمزي الأكبر للقصيدة.

نحن نعرف اليوم أنّ فن الذاكرة الذي طوّره المسيحيون في العصور الوسطى قد اندثر منذ فجر الأزمنة الجديدة التي نقلت مشكل الإنسانية من أفق الآخرة إلى صعيد المستقبل. وهو انقلاب ألحق بمنزلة الذاكرة ضررًا أخلاقيًا فادحًا. ذلك النوع من تقنية الذاكرة (mnémotechnique) التي سنّها Simonides (557ـ467 ق. م.) الذي اشتهر بذاكرة شديدة، وحوّلها شيشرن وQuintilian إلى فنّ للتذكّر، وانقلبت مع التقليد المسيحي من أغسطينوس (354 ـ 430) إلى دانتي إلى فن للذاكرة الأخروية، ـ قد فقد صلاحيته وختِم عليه النسيان.

منذ القرن السابع عشر تغيّرت منزلة الذاكرة وخرجت من السجل الخطابي الروماني واللاهوتي المسيحي ودخلت مجال الوعي الحديث. إنّ الذاكرة قد دخلت في عصر «المنهج». هذا اللفظ الذي صار مشهورًا بفضل أعمال جدلي فرنسي عاش في القرن السادس عشر يُدعى Pierre Ramus (1515 ـ 1572)، عُرف بتجديده التربوي ولكن خاصة بحذفه للذاكرة الصناعية من سجل الخطابة وتعويضها بالمنهج كفن أعلى في التذكّر (Yates 1975: 251).

هل وُلد إنسان ـ المنهج من أجل أخذ مكان إنسان الذاكرة؟ هل هذه هي روح الأزمنة الجديدة؟ نعني تحويل وجهة إنسان الذاكرة الذي تصوّره دانتي أو المعري من الآخرة إلى التاريخ البشري؟ إنّ آخرة البشر هي منذئذ تاريخهم. أو إنّ الشكل الوحيد من الآخرة هو المستقبل، بكل ما في ذلك من تساؤل عن هويّتنا البشرية، إذ من يكون هذا الإنسان ـ المنهج هو الآخر؟ الإنسان الذي

أدخل تحويلاً جذريًا على جهاز التذكّر نقله من صناعة التذكّر الأخروي إلى فن النسيان المنهجي لكلّ ما يتعارض استذكاره مع قدرته الأرضية على معرفة نفسه. ذاك النسيان الذي كان أصلاً للخطيئة لدى أغسطينوس والتوحيديين بعامة، قد انقلب مع Rabelais وMontaigne إلى حمية عقلية ووصفة للعشاق مع Casanova وعلامة على الذكاء عند التنويريين، بحيث صار يمكن لنيتشه أن يقول: طوبى للنسّائين. النسيان بوصفه انتقالًا أخلاقيًا وجماليًا من الرجاء الأخروي إلى الأمل الدنيوي.

ولكن هل كان يدخل في ذلك نسيان الجرائم ضدّ الإنسانية؟ بأيّ حقّ يمكن أن نطالب المضطهدين أو حتى المنقرضين تحت سنابك الحيوان التكنولوجي منذ اكتشاف البارود إلى اليوم بأن ينسوا ويصفحوا أو أن ينسوا عنهم ويصفحوا مكانهم؟ أم أنّ الصفح لا يكون أهلاً لهذا الاسم إلّا متى كان، حسب عبارة دريدا المثيرة للتساؤل، صفحًا عمّا لا يمكن الصفح عنه أبدًا؟

يبدو لنا أنّ هذا النوع من الاعتراض على الرغبة في النسيان متى تعلّق بما لا يمكن نسيانه هو السياق الدقيق الذي عاد فيه «إنسان الذاكرة» إلى الظهور بعد الحرب العالمية الثانية، وفي إطار مخصوص هو النقاش حول ذاكرة الهولوكوست. هنا نقف على أمر مؤلم: إنّ إنسان الذاكرة قد كلّفه النسيان الحديث غاليًا. فإنّ انتقاله الأخلاقي من ثقافة الآخرة إلى ثقافة المستقبل لم يجعل منه إنسان المنهج المنشود أو المبشّر به بل «الإنسان الآخر» الذي لا مكان له في سردية الذات المتنصرة.

ذلك يعني أنّ إطلاق فاينريش لصفة «إنسان الذاكرة» على دانتي لم يبدُ طريفًا وصائبًا سنة 1997 إلّا «لغاية في نفس يعقوب»، يعقوب الذي صار بعد 1945 مثالًا حيًّا وحصريًا على إنسان الذاكرة. إنّ اليهودي الأخير، أي اليهودي بعد المحرقة، ليس عيّنة تاريخية فقط عمّا وقع من تدمير للشخص الإنساني من قبل الدولة / الأمة النازية، بل وثيقة أخلاقية على الفشل الميتافيزيقي الفظيع لوعود الأزمنة الحديثة حول تقدّم النوع الإنساني تحت راية «فكرة الإنسانية» التي

صاغها جيل الأنوار وسلّمها إلى الدولة الحقوقية الحديثة لتنفيذها.

وعلى الأغلب فـإنّ كلّ ما كُتب ونوقش ونُقد حول العنصر الإنساني أو اللاّ إنساني أو ما بعد الإنساني أو ما تحت الإنساني بعد المحرقة قد تعلّق بشكل أو بآخر بالسؤال عن سياسات الذاكرة، ومن ثمّ أيضًا عن كلّ تمارين النسيان الممكنة لبلورة شروط أخلاقية للصفح عمّا لا يمكن أبدًا أن يُصفَح عنه.

لكنّ اليهودي الأخير لم يكن إلّا العضو الأقصى من عائلة الذاكرات المقتولة أو الممنوعة أو المتلاعب بها، حيث علينا ألّا ننسى كلّ المضطهدين الآخرين في العالم المعاصر منذ عصر الاكتشافات الكبرى التي دشّن بها الرجل الأبيض أزمنته الجديدة، من هنود حمر وبدائيين ومستعمَرين ومحتلّين وضحايا التمييز العنصري ومعذّبين في سجون «الآخر» الذي يأخذ لبوس الدولة الكليانية في جميع أصقاع الأرض، في كامل أطوارها من دولة حرب قومية إلى قوة استعمارية إلى معسكر حرب باردة إلى امبراطورية رقمية وبيو ـ تكنولوجية في عصر الحروب النظيفة.

وبعامة يمكن القول إنّ العالم قد دخل بعد 1945 في عصر حروب الذاكرة وسياسات الذاكرة وذلك على أنحاء شتى. ولذلك علينا أن ننسّب قليلاً من حصر إنسان الذاكرة في صورة اليهودي الأخير أو اليهودي بعد المحرقة. غير أنّه يمكننا أن نأخذ تجربة اليهودي الأخير باعتبارها الورشة النموذجية للتجربة الأخلاقية القصوى لتدمير الشخص الإنساني وتحويله إلى عدم هووي تذروه رياح التاريخ. وهو افتراض فكّر به عديد الفلاسفة الرائعين من قبيل جان فرانسوا ليوتار أو جيورجيو أغامبن، علاوة على مفكّرين من أصل يهودي مثل حنّا أرندت وأدورنو وليفناس ودريدا.

وقد أُطلقت فعلاً صفة «إنسان الذاكرة» على شخصيات يهودية[1] جعلت من كتابة تاريخ المحرقة وجمع الشهادات القصوى حولها مهمّة أخلاقية وعلمية كرّسوا لها حياتهم.

(1) Michaël de Saint-Cheron, *Elie Wiesel: L'Homme de la mémoire*, Bayard, 1998.

ويمكننا أن نذكر كتابات المؤرخ الفرنسي Pierre Vidal-Naquet (1930 ـ 2006) بل وحياته ونضالاته بوصفها شهادات عالية على واجب الذاكرة[1] إزاء جميع ضحايا «مجرميّ الذاكرة» في العالم المعاصر دون استثناء، ويصرّ Vidal-Naquet، اليهودي الأصل، على التأكيد بأنّ ضحايا الذاكرة هم سواء، أكانوا من الأرمن أو من اليهود أو من الجزائريين أو من الفلسطينيين. وقد أطلق Vidal-Naquet صفة «إنسان الذاكرة» على Simon Wiesenthal الذي تحوّل من مهندس إعمار قبل الحرب إلى مهندس ذاكرة بعدها، حيث صار صائدًا محترفًا للنازيين الفارين من العدالة والمتنكّرين تحت أسماء مستعارة، ويُنسب له أنّه استطاع تحديد موقع أدولف أيشمان (Eichmann) قبل المخابرات الإسرائيلية.

سيمون فيزونتال هذا وثيقة نموذجية عن نموذج «الناجي» (le survivant) من المحرقة، حيث خرج من معتقل الإبادة في ماي 1945 وليس له من حديث النفس إلا هذا النوع.

قال: «طيلة حياتي سوف أتساءل ماذا يمكنني أن أفعل بالنسبة إلى الذين لم تُكتب لهم النجاة. أمّا الجواب الذي وجدته (وهو جواب ليس من الضروري أن يكون هو نفسه بالنسبة إلى كلّ الناجين) هو التالي: أنا أريد أن أكون متكلّمًا باسمهم، أريد أن أحفظ ذاكرتهم حيّة، أن أكون على يقين من أنّ الموتى سيواصلون الحياة في هذه الذاكرة».

إنّ المشكلة التي يجدر بنا العمل عليها هي هذه: ما الذي جعل واقعة الهولوكست ليس فقط في شكلها النازي بل في جميع أشكالها المتنكّرة الحاضرة والمستقبلية أمرًا ممكنًا في أفق الإنسانية الحديثة؟ وأيّ دور يمكن أن تلعبه سياسات الذاكرة وسياسات النسيان في بلورة أيّ بناء أخلاقي منشود للهوية الناجية أو هوية الناجين؟ وهل ثمّة أصالة خاصة لكوجيطو الناجين؟

---

(1) Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris, Seuil, 1995.

مهما كانت خطّة التسمية أو مصدرها أو رهانها فإنّ اسم «الإنسان» لم يُستحدَث إلّا بغرض رسم خط أخلاقي فاصل عن حظيرة الحيوان الواسعة النطاق. ومتى قبلنا بالتفكير بشكل ما بعد درويني، فإنّ ذلك الخط الفاصل بين الإنساني والحيواني قد صار رقيقًا وهشًّا أكثر فأكثر، لا سيما بعد اكتشاف الجينوم البشري وأنّه لا يفصله عن جينوم بعض الحيوانات الأخرى إلا بعض غبار أخلاقي، لم تكن مصطلحات «آدم» التوحيديين أو «anthropos» اليونانيين أو «cogito» المحدثين إلّا صيغا هووية متعدّدة ومتنافسة لتطويره كخطط بقاء حيوي وأخلاقي بلغت اليوم إلى مرحلة متقدمة مع الطمع في الاستنساخ وفي صناعة كائنات «روبوطية» وفي إنتاج الأعضاء البشرية وزرعها وأخيرًا في تحسين النوع البشري أو إصلاحه، وفي كلّ الأحوال، تدجينه وإنتاجه واستهلاله في ظروف مأمونة، حسب إدارة بيو ـ بوليطيقية شديدة الحساب إذ هي تتمتّع بذاكرة لا مثيل لها. إنّها «الأرشيف» كفنّ تذكّر فوقـحيواني لا يمكن لأيّ ذاكرة طبيعية أن تصمد أمامه.

وبالفعل ثمّة حمّى لم يعرفها المتنبّي، ألا وهي حمّى الأرشيف التي وقف عندها دريدا في عمل حول فرويد. هي حمّى تصاحب الحيوان البشري من مولده (تسجيل المولود وتسميته وتذكيره أو تأنيثه وتحديد نسبه وفصيلة دمه ووضعه الصحي الأوّل) إلى موته (بتسجيل واقعة وفاته وكيفية مفارقة الحياة وأسبابها وتاريخها وطريقة تأبينه ومراسم دفنه وشاهدة قبره وكتابة تذكار رخامي على ضريحه والتأشير على جنسه ذكرًا كان أم أنثى).

لا يتعلق الأمر في هذه الظواهر بحمّى شخصية أو معزولة قد تصيب شاذًا لا يُقاس عليه. مثل أولئك الذين لا يملّون من الاحتفال بأعياد مولدهم أو زواجهم أو سكنهم أو نجاحهم أو بيعهم وشرائهم كأنّهم كائنات نادرة والحال أنّهم يعيشون ضربًا مقلوبًا من الحداد الكثيف على استحالة الخلود في أجسام بشرية. إنّ حمّى الأرشيف ظاهرة بيو- بوليطيقية مرتبطة بمنطق الدولة الحديثة ولا دخل للأشخاص فيها. فهذه الدولة هي التي اخترعت جهاز «الهوية الشخصية»

وحوّلته إلى أداة مراقبة نموذجية لقطيع بشري يُسمّى population، وعلى الأغلب نحن لا نملك اسمًا مناسبًا لهذا النوع من الاجتماع، ولذلك أخذناه مأخذًا خارجيًا تحت اسم «السكان».

علينا أن نسأل بالسذاجة المناسبة: ما الفرق عندئذ بين «الساكن» وبين «الشخص»؟ هل الدولة مجرّد عمل طوبيقي على أجساد مكانية بلا أيّ حجم زماني؟ لا ننسى أنّ فن الذاكرة قد كان لدى القدماء قسمًا من الخطابة ويقوم بالأساس على نشاط طوبيقي، هو تحديد مواضع الذاكرة وبناء طوبيقات فعالة ومصطنعة للتذكّر.

لا أحد يمكنه أن ينكر أنّ الدولة الحديثة تولي اهتمامًا خاصًا لجهاز الذاكرة بل هي الشكل الأعلى من حمّى الأرشيف في كل العصور. ليست الدولة الحديثة حديثة إلّا بالمدى التي توليه لأرشفة الأجساد بوصفها فنًّا حقوقيًّا (وليس خطابيًّا فقط) لبناء «الذواكر» ومراقبتها بل حتى استحداثها وتوجيهها أو محوها أو التحكّم بها أو منعها. بل يمكن ترتيب أجيال الدولة الحديثة حسب تطوّر تقنيات الذاكرة الحقوقية حول الأشخاص أو السكان من الاسم إلى الصورة إلى البصمة إلى الصوت إلى الحامض النووي وربما إلى الجينات المبرمجة وراثيًّا للخير أو الوطنية أو الانتماء أو الهوية أو العنف أو الجريمة أو الذكاء أو الإيمان أو حتى الحداثة. . .

ولكن ما حاجة الدولة الحديثة إلى فنّ الذاكرة؟ ـ يبدو أنّ أهمّ حدث أخلاقي في الأزمنة الحديثة هو صناعة الهوية، أي عملية تحويل «العامة» الوسيطة إلى «كتل سكّانية» قابلة للإحصاء الهووي. وإذا أردنا الوجه المشرق من صناعة الهوية الحديثة علينا الاعتراف بأنّ أخطر تعبير عن ذلك الحدث الأخلاقي هو بلورة فكرة «الشخص القانوني» كنواة إجرائية وصورية مفردة، تمّ فيها الاستغناء عن كلّ توقيع ثقافي أو عرقي أو عقدي أو أقلّي من شأنه تهديد السلم المدني في بلد ما.

ولكن بدل أن نسرد وقائع هذا البناء الحقوقي لظاهرة «الهوية الوطنية» في كل أصقاع الأرض، والذي بدأ تقريبًا منذ قرنين من الحداثة، والكشف عن التباسه العميق بفنّ جديد تمامًا للذاكرة هو الفن الهووي الذي اخترعته الدولة القومية وقامت عليه،ـ نحن نقترح أن نمتحن طبيعة العلاقة بين الذاكرة والشخصية

البشرية من خلال استكشاف حالة استثنائية شديدة الدلالة، ألا وهي حالة فقدان الشخص لهويته.

كيف نفهم، ميتافيزيقيًا، تصريحًا شخصيًا من هذا النوع، يُدلي به أحدهم إذ يطالبه حرس الحدود بوثيقة تثبت أنّه هو وليس شخصًا آخر، فيقول: «لقد نسيت أوراق الهوية»؟. هل يمكن لشخص أن ينسى هويّته؟ أيّ ضرب من النسيان يمكنه أن يمسّ الهوية الشخصية؟ كيف نفهم حدثًا من هذا القبيل: «أن يمزّق حاكمٌ ما هويّة أحدهم» أو يجرّده منها كعضو هووي زائد عن الحاجة؟

لقد خلقت الدولة/الأمة وهمَ الهوية ثمّ صارت تستعمله كأقصى عقوبة أخلاقية وقانونية ضدّ أحدهم. «أحدهم» لفظة مقصودة تمامًا هنا: فبمجرّد اقتناء «هوية» دولة ما يتحوّل «الشخص» إلى «أحدهم» ويصبح ما سمّاه أغامبن «أيًا ـ كان» (le quiconque) أو «فلانًا» حقوقيًا. ليست الهوية التي صنعتها إدراة الدولة /الأمة الحديثة غير فلانيّة أمنية هي دقيقة ومشخّصة بقدر ما هي مجرّدة ولا متعيّنة. إنّها نوع إداري رقمي وصوري وحيادي من التشخيص. تشخيص بلا شخصية خاصة. جلباب من الأسماء والألقاب والبصمات والأصوات والحوامض النووية، لكنّه بلا أيّ توقيع ذاتي. لقد صرنا فجأة توقيعات فلانية دون أيّة براءة أرستقراطية.

وها هي الفرضية التي نقترحها: إنّ ما جعل واقعة بيو- بوليطيقية مثل الهولوكوست أمرًا ممكنًا في أفق الإنسانية الحديثة وخاصة باستعمال بيو - تكنولوجيا قامت على أفضل وأنبل مكتشفات العقل العلمي في جميع العصور،- إنّ ما جعل الهولوكوست واقعة أخلاقية ممكنة هو بالتحديد ظاهرة صناعة الهوية التي اخترعتها ثقافة الأزمنة الحديثة، وتخصيصًا فنّ البناء الهووي للذوات بوصفها أجهزة حيوية بلا أيّ توقيع أخلاقي خاص. إنّ نقطة ضعف كلّ الأزمنة الحديثة إنّما تكمن في التعويل الكامل على صناعة الهوية في بلورة نمط حرية النوع الإنساني على الأرض. وهو أمر مثّل فيه «ضمير» لوثر و«أنا» ديكارت و«وعي» لوك و«ذات» كانط و«روح» هيغل و«ما فوق الإنسان» النيتشوي و«الدازين» الهيدغري صيغًا سردية مختلفة تارة متنكرة وطورًا واضحة للعيان.

وعلى الأغلب فنحن نعيش اليوم ما سُمّي «لحظة الذاكرة» حيث يقع تصادم أقصى بين «إنسان الذاكرة» و«إنسان المنهج»، وبعبارة أخرى أكثر حدّة، بين الهووي كعودة مريضة إلى فنّ الذاكرة والنووي كأقصى تنفيذ للسلوك الميتافيزيقي لإنسان المنهج.

المنهج هوية لا ذاكرة؛ والذاكرة هوية بلا منهج. كيف الاختيار بينهما؟

يبدو لنا أنّ التنويري والجماعوي غير قادرين على تفادي التصادم المحدق بين الهووي والنووي، بين إنسان المنهج وإنسان الذاكرة. فالتنوير لم يعد يصلح إلّا لبناء تكنولوجيا ليبرالية تستخدم السلوك الهووي كباتولوجيا قانونية ومسيطر عليها، في مسرح ما بعد أخلاقي يذهب من استهلاك الآخرة في الجوامع إلى تنفيس رياضي لاحتقانات الانتماء في الملاعب. أمّا الفنّ الدعوي الجماعوي فهو لا يصلح إلّا لإرساء سرديات هووية توظّف مصادر الذات كأجهزة ابتزاز أخروي للجموع ما بعد القومية وغير اللبرالية باسم مشاعر الانتماء المهزومة ونماذج العيش المختارة.

إنّ الصدام الحقيقي لا ينبغي أن يكون بين النووي والهووي بل بين الحرية السالبة والحرية الموجبة، بين المثل النُسكيّة وتدبير الحياة. وذلك أنّ الإرهاب الهووي ليس مختلفًا عن الإرهاب النووي. ولا يمكن تفادي التصادم المحدق بين الهووي والنووي بل فقط المصالحة بينهما باسم قيم إيكولوجية وبيو - إتيقية تخلّصت من وهم مركزية الإنسان في الكون ومن ثمّ من وهم الاستخلاف على بقية الكائنات.

ينبغي إعادة الإنسان إلى ذاكرة الكون كشاهد جذري ونادر على صدفة الحياة. وعندئذ لن يكون من معنى لأيّ سلوك هووي إلّا معنى الصحبة ما بعد الميتافيزيقية وما بعد الأخلاقية: صحبة الجينات إلى مصيرها بوصفها الطريقة الأجدر بنا لإلغاء تجارة الموت باعتبارها السبب الأوّل والأخير لحروب الذاكرة وسياسات الهوية.

وعلى ذلك علينا مواصلة التساؤل: كيف نفهم قرار الإنسان الأوروبي

الحديث بالتخلّص من إنسان الذاكرة؟ أليس هذا هو معنى كلّ أشكال الهولوكوست؟ لكنّ السخرية ما بعد التاريخية للحيوان البشري هي أنّ إنسان الذاكرة الذي كان ضحية إنسان المنهج قد انخرط هو الآخر في عجلة ميتافيزيقية من أمره إلى احتراف سياسة التخلص من إنسان الذاكرة في مكان آخر. إنّ معارك الذاكرة أي المعارك الأخلاقية حول من نحن؟ سوف تستمرّ إلى أمد غير معلوم.

خاتمة
أجيال ما بعد الهوية
أو
الحيوي قبل الهووي

يبدو أنّ موضع النزاع هو بين **الحرية والهوية**. فمن يستعمل الحرية ضد الهوية (مثل العلمانيين) هو كمن يستعمل الهوية ضد الحرية (مثل السلفيين) إنّما يؤجّل الطرح المناسب لمشاكل الإنسان الجسدي واليومي والمدني لدينا (وليس أيّ أقنوم أخلاقي أو ديني عن أيّ «آدم» أو عن أيّ «شخص» قانوني لم يتكوّن بعد لدينا) إلى أمد غير معلوم. وذلك لأنّ العلماني والسلفي يعملان في خدمة عقيدة سعيدة لا تجد أيّ حرج في أن تترجم نفسها ترجمة انفصامية في معجمين متصارعين. كل منهما فرح بما عنده: حرية سالبة لا تتحرر إلّا بقدر ما تخوض نوعًا مخصوصًا من نزاع الاعتراف مع «آخر» هووي لا يؤمن بها؛ تقابلها هوية هشة لا «تتهوّى» إلّا بقدر ما تحاسب «أنا» مرتدّة كفّت عن الانتماء إليها بشكل «حرّ» وهو ما يعني بالنسبة إليها بشكل جارح لنرجسيتها.

من المسؤول عن هذا الوضع المريب؟ ـ إنّه الدولة/ الأمة الحديثة. إذ ما دامت الدولة الحديثة قد صنعت جهاز «الهوية» (مثل أوراق الهوية وصورة الهوية وبصمة الهوية، ولكن أيضًا اللغة والدين والقبيلة..) وحوّلته إلى جدار أخلاقي وامتحان أمني مسلّط على رقاب «سكّانها»، فإنّ «السكّان» لن يكونوا «مواطنين»

إلّا بثمن «هووي» يقع تثبيته في الأثناء بعناية قانونية فائقة تستفيد باستمرار على نحو كلبي من كل تطور تقني. وإنّ هذا هو مرض الدولة/ الأمة العضال: هي لا ترى على إقليمها غير كائنات «هووية» بلا أيّ مخزون «ذاتي» فردي أو خاص. إنّ شعارها الرسمي هو: **الهوية قبل الذات**. ولذلك فهذه الكائنات الهووية لا يحق لها أن تمر من «الساكن» إلى «المواطن» إلا من خلال تذكرة هووية رسمية. وبعد استبعاد فكرة «العامة» وتعويضها بمفهوم «الشعب» الحديث، تمّ اختراع ظاهرة «السكان» (فوكو) والزجّ بهم في إقليم الدولة بشكل أمني. إنّ ظاهرة الدولة/ الأمة الحديثة هي ثمرة لعبة «الإقليم» ضد «الأرض» (دولوز). لكنّ الثمن كان فرض جهاز الهوية ولكن بخاصة السكوت النسقي عن زهرة العصور الحديثة بامتياز: أي الذاتية الحرة. في كل صقع تلعب الدولة الحديثة لعبة «الهوية» ضد «الحرية» والخاسر الأكبر هو إمكانية «الذاتية» التي اخترعها المحدثون وأهدوها للحيوان الإنساني في كل مكان. ولذلك فكل خلط بين الهوية والذاتية هو انخراط في كوميديا الدولة/ الأمة التي أخذت اليوم تفقد من «سيادتها».

كيف نفهم الآن حركات الاحتجاج الجذري والعنيف التي يقودها اليوم شباب حديثٌ تمامًا (فالعطالة المحترفة مفهوم حديث!)، شباب عملت الدولة/ الأمة على تهميشه بشكل منظّم وذلك بتحويله إلى جمهور مهمل خارج عن الاستعمال وكثرة جمالية يائسة وإلى معمل لاستهلاك الجسد الرغائبي بلا أيّ مشروع أخلاقي أو وجودي؟ علينا أن نعترف بأنّ هذا الجيل هو ما بعد هووي بامتياز. إنّه لا يدافع عن أيّة مدوّنة إيديولوجية أو رابطة قومية أو منظومة عقدية بعينها. وبعبارة حادة: إنّ هذه الكثرة ما بعد الهووية هي أوّل جيل **حيويّ**. ونعني بذلك أوّل كثرة بشرية لم تعد ترى أيّ سبب للدفاع عن نفسها أو للتعبير عن حريتها غير شروط بقائها الحيوية. لأوّل مرة يتماهى الدفاع عن النفس مع معنى الحرية. لا يتعلق الأمر بأيّ ضرب من مقاومة الآخر، المحتل، الأجنبي. . . الخ. لقد شفي هذا الجيل فجأة من المرض الإيديولوجي الذي زرعته الدولة/ الأمة في جسده الحديث: مرض الغيرية بأيّ ثمن. انسحب مفهوم الآخر فجأة وظهر نوع مثير وحيوي وغير مسبوق من «الأنا» الحر. إلّا أنّه أنا

يختلف تمامًا عن كل تصوّرات «الفرد» الأوروبية: إنّ انتفاضات الشباب العاطل في هذا العام لا علاقة لها بأيّ هوس ليبرالي فرداني بحماية الحقوق الفردية من الاعتداءات الخارجية. فهذا الشباب لا يملك شيئًا يمكنه أن يحميه. ولذلك من السخرية بمكان أن نحكم على ثورته بأنّها فردانية أو نابعة من حسّ ليبرالي.

قالت النخب: إنّ ثورات الشباب التي تمّت في تونس مثلًا هي بلا قيادة ولا صنم وهي مدنية صرفة. ورغم وجاهة هذا التوصيف السريع، فهو من دون أن يشعر كالشجرة التي تخفي الغابة: تلك ثورة لم تكن بلا قيادة بل أنّ مفهوم القيادة قد تغيّر. إنّ الجمهور قد حوّل معنى القيادة من قيادة النخبة إلى قيادة ميكروسياسية آنية ومؤقتة ومفتوحة ومتحوّلة ومتكثرة ومتدفقة ومتفجرة كنهر من الحرية المندفعة دون أن تمتلك هدفًا منهجيًا محددًا سلفًا. ومن نزل إلى شوارع الانتفاضات يعرف بيسر شديد أنّ الكثرة موج من المتحررين الساخطين الذين يقودون أنفسهم بشكل لا نستطيع أن نقول عنه حتى أنّه «جماعي»: فههنا ليس ثمة «جماعة» بالمعنى الدقيق. هناك كثرة أو جموع حرة ومشتركة ولكن ليس هناك جماعة قومية أو أخلاقية أو عقدية تدير الصراع. لا يمكن لأحد أن يقول إنّه قاد انتفاضة. بل فقط أنّه «شارك» فيها أو «صاحبها»، أي ساهم بشكل ميكروفيزيائي وبيو ـ سياسي في اختراع المشترك الحر الذي تولّد عنها بالنسبة إلى كثرة بشرية بلا توقيع شخصي.

لأوّل مرة تنجح الشعوب في استعمال طابعها الهووي الرقمي الفارغ من الانتماء الذي صنعته الدولة /الأمة الحديثة لأغراضها الأمنية، ضد إرادة تلك الدولة نفسها. إنّ كثرة الشباب العاطل هي مجموعة هووية بالنسبة إلى الدولة، لكنها كفّت عن أن تكون هووية وانقلبت إلى كثرة «فلانية» حرة ومتمردة وساخطة وعنيفة. هنا أيضًا لا نستطيع أن نقول عنها إنّها انتفاضة بلا صنم، أي بلا تشخيص كبير أو بلا شخص رمزي. بل إنّ الصنم هو أيضًا قد غيّر من ملامحه: فبدلاً من شخصية «الزعيم» التي ظلّت تطلّ برأسها فوق كل «ثورة» بالمعنى التقليدي، فرضت انتفاضات الشباب نوعًا جديدًا ـ قديمًا من الصنم: إنّه صنم «الشهداء» ونحن نضع اللفظ في الجمع قصدًا. لا يتعلق الأمر بفكرة «الشهيد» التقليدية، شهيد الجهاد

لنشر كلمة هذا الإله أو ذاك. بل الصنم هو **ظاهرة** الشهداء كمعطى أخلاقي وإنساني بالدرجة الأولى. إنّ دلالة الشهادة هنا ليست دينية، ولا حتى قومية ونعني بذلك الشهداء الهوويين للدولة/ الأمة. هؤلاء الشهداء الجدد لم يضحّوا بأنفسهم من أجل هوية بعينها (في معنى الحروب القومية) ولا من أجل أمة بعينها (في معنى الحروب المقدسة). بل هم قُتلوا بدم بارد من قبل الدولة/ الأمة كحلّ أمني لمشكل حيوي لا تملك وسائل مدنية مناسبة لمعالجته.

وهنا أيضًا علينا أن نذكّر بأنّ انتفاضات الشباب ليست عملاً «مدنيًا» بالمعنى الحقوقي الشائع في الأدبيات الغربية، خاصة الأوروبية. إذ لا يقوم بثورة مدنية إلّا «مواطنون» بالمعنى الدقيق للكلمة. والحال أنّ «المواطنة» لا تزال في ثقافتنا فكرة هلامية فارغة من أيّ محتوى حقيقي. لا وجود لدينا لأي مواطن نشط بالمعنى الكانطي، المواطن الذي يشارك في صنع الحالة القانونية كجزء جوهري من حقه في الحرية الموجبة. وإلى حدّ الآن لم يشعر أيّ «ساكن» في بلدان «الدولة /الأمة» لدينا بأنّه «مواطن نشط». إنّه يشعر فقط بأنه حالة سياسية هلامية لم تتحوّل بعد إلى شخصية مدنية مستقرة ومعترف بها بما هي كذلك. إنّ انتفاضة الشباب ليست ثورة مدنية بالمعنى الأوروبي بل هي عصيان جمهوري أو شعبي ضد الدولة الحديثة التي لم ير من ثمارها سوى الجهاز الهووي الأمني الذي لا يعترف قبالته بأيّ «مواطنين» بل بمجموعة «سكان»، عفوًا مجموعة «أجسام» بلا أيّ حرمة أخلاقية كونية أو ملزمة قد يُعتد بها.

من أجل ذلك فإنّ الشاب الذي يحرق نفسه ذات يوم في هذا البلد أو ذلك (مثلما فعل البوعزيزي في تونس) هو يشعل النار في ذلك الجسم الذي علّمته الدولة الحديثة أنّه لا يستحق الحياة. وقد يمكن لأيّ شاعر أن يقول بشكل تراجيدي إنّ حرق الجسم هو عمل «وطني»، أي ينسجم مع نظرة الدولة الحديثة إلى معنى «المواطنة»: أي الاختزال الأمني لمعنى «الوطن» في مجرد الاشتراك الإجرائي أو المادي في «إقليم» الموطن بحيث أنّ حرق الجسم الشخصي هو نوع من الاعتراف الأخلاقي المقلوب بوجهة نظر الدولة الأمنية. وقد لا يتورع داعية من الدعاة أن يقول إنّ حرق النفس هو دينيًا جريمة أو فعل حرام بالمعنى الديني.

لكنّ هؤلاء الشباب يقفون ما وراء الحلال والحرام ولكن في قلب الخصومة الكونية مع كل دولة أمنية: إنّهم مجرد أجسام لا غير. ولأنّ الدولة الحديثة دولة «بيوسياسية» بامتياز فهي لا ترى على إقليمها غير أجسام أي آلات حيوية قابلة للاستعمال والاستهلاك المنهجي باسم «مصلحة وطنية» بلا مضمون حصري.

ولقد نبّهنا نيتشه إلى أنّ المقياس الوحيد لتقويم أيّ نمط من إرادة الحقيقة هو «الحياة». كيف نفكّر؟ أو كيف نؤرخ لأنفسنا؟ أو من أنا؟...هي في آخر المطاف أسئلة حيوية وليست هووية. لكن من المفزع أنّ شرط الحياة يمكن أن ينزل إلى نمط حياة الحشرة وكل عائلة الجراثيم التي تتسع يومًا بعد يوم. وليس من الصدفة أنّ الرصاص وخاصة القنابل الخانقة هي قائمة على معاملة الأجسام البشرية باعتبارها لا تعدو أن تكون صنفًا كبيرًا من الجراثيم. إنّ الحياة قد تقتصر على «مجرد الحياة» وحتى الحياة المتخمة هي مجرد الحياة. والحال أنّ ما يستطيعه «الجسم» ربما كان أكبر ممّا يستطيعه «الجسد»: إنّ أعضاءنا هي أقدم في تاريخنا الحيوي أو الوراثي من كل تصوراتنا الأخلاقية عن الجسد. ولذلك فإنّ من ينتفض في شوارع الدول الأمنية هو ينتفض بجسمه فقط، أي بشرطه الحيوي معرّضا كل إمكانية الحياة إلى خطر نهائي. ذلك الموقف الاستثنائي يضع كلّ تاريخ الجسد خارج المدار. كل مشاكل الجسد أخلاقية، لكنّ مشاكل الجسم حيوية. فإنّ انتفاضات الشباب هي انتفاضات «نوابت» بامتياز: نباتات حرة فاجأت مخططات الدولة الأمنية وكسّرت مستقبلها وذلك فقط بواسطة أجسام جائعة وفقيرة وسائبة ولكن منهمرة ومنتشرة في ساحات المدن الحديثة دون الدفاع عن أيّ جدار هووي نهائي لنفسها. وبمعنى ما تمّ استعمال الجسم العنيف للساكن ضد الجسد الطيّع للمواطن الذي طال انتظاره. ولأوّل مرة تحرّر «العنف» من كل الأحكام الأخلاقية المسبقة عنه. واسترجع دوره الحيوي.

ثمة نزعة استقرت لدى المعاصرين تدعو إلى الخروج من ربقة «الجسم»/ الموضوع إلى باحة «الجسد» الخاص أو الجسد الشخصي. لكنّ وضعنا يشير إلى إحداثية من نوع آخر: إنّ ما يضيع منّا هو «الجسم» وليس الجسد. نحن نملك تراثًا ضخمًا من تاريخ الاغتسال والعناية بالجسد وآداب النكاح... الخ. لكنّ ما

لا نملكه بعدُ هو جسم له حرمة الطبيعة البشرية بشكل جذري. ليس لدينا «مشكلة جسد» بالمعنى الأوروبي أو المسيحي، ولكن لدينا «مشكلة جسم»، أي صعوبة عميقة في اختراع الجسم الحر خارج التاريخ السياسي أو الأخلاقي أو اللاهوتي الطويل للجسد. وفي هذه الحالة يبدو أنّ العلم بالمعنى الحديث هو عمل «ثوري»، لأنّه بإمكانه وحده أن يعيد البراءة الأصلية إلى «أجسامنا» دون أن يتدخل في «أجسادنا» وعلى كل حال هو يوفّر أدوات كي ندافع عنها ضد «أجسادنا» المسجونة بعدُ في تواريخ هووية طويلة الأمد.

كل ثورات المستقبل هي ثورات أجسام وليس ثورات أجساد: إنّ تصوّراتنا الأخلاقية عن آداب الرغبة أو تقنيات اللذة والتي تحكّمت إلى حدّ الآن في نظرتنا إلى أنفسنا من وراء حجاب «الجسد» الأخلاقي أو الثقافي أو الفقهي لن يكون لها دور كبير في أيّ استشراف للآتي منذ اللحظة التي سينتفض فيها شباب (وكل كثرة بشرية ساخطة هي شابة) حيوي، غاضب، ساخط، عاص، متكثّر، متدفق في شكل أجسام ما بعد هووية، لم تعد تحتمل أيّ توقيع شخصي. وذلك لأنّ كل مشاكل المستقبل لن تعود مشاكل هووية بل مشاكل حيوية بالدرجة الأولى. ولذلك بقدر ما يكون الشفاء من الهواجس الهووية (التي اعتاشت منها الدول الدينية والقومية بشكل نسقي) سريعًا، بقدر ما تسترجع الجماهير قدرتها على التحرر المفتوح على كل إمكانيات المستقبل. ولذلك فالبرنامج الوحيد المناسب للأجيال ما بعد الهووية هو آداب حرية حيوية متعددة وكونية.

إنّ عصر إسقاط الدكتاتوريات الذي بدأ راهنا ليس مختلفًا عن عصر التحرر من الاستعمار إلّا في مدى حاجته إلى التوقيعات الهووية. فإنّ نمط التحرر الجديد هو منذ الآن مدني في معنى جذري لا يستوفيه المعنى القانوني أو الحقوقي الشائع للعنصر المدني. فالمدني ليس مشكلًا قانونيًا بالضرورة. إنّ المدني مشكل حيوي، وبوجه ما هو مدني ما بعد ليبرالي أو ما بعد روماني. ولذلك فإنّ الغرب لن يساعدنا في إنجاز الحرية بواسطة تقنية الانتفاضة. هذا النوع من التحرر هو اختراع شبابي غير غربي يحمل صبغة معولمة وافتراضية شديدة الخصوصية.

إنّ الانتفاضة هي نفسها تقنية افتراضية نزلت إلى الشارع وليس العكس. فالفضاء الرقمي هو أوّل فضاء تواصل شبكي، حيوي، متعدد، متكثر، متدفق، متفجر، سائح، مفتوح، متنام، لا يملكه أحد، بل هو ملكية شائعة، مشتركة، متنقلة، ميكروفيزيائية، تتحرك فيها المعلومة أو «الميمة» تنقّلاً جينيًا. من يستطيع أن يدعي أبوّة هذا الزخم الحيوي من الذوات الحرة على فضاء افتراضي مثل «الفيسبوك»؟ من بإمكانه أن يطالب تلك الذوات الحرة بشرط «الشرعية» أو «القانونية» أو حتى «الأخلاقية» لما يفعلون؟ من يمتلك «حجة السلطة» التي يمكن أن تحترمها الجموع الافتراضية الحرة في «الفيسبوك»؟

وبعامة، نحن نشهد نهاية الذهنية «الزعامية» بشكل مثير. ولكن أيضًا انهيار مفهوم «النخبة» والحاجة السياسية إلى «خطيب» يقود «الجماهير» نحو قضيتها أو حريتها؛ وعلينا أن نكون قد لاحظنا غياب «الخطب» في انتفاضات الشباب والاستعاضة عنها بترديد جمل سريعة ومختصرة وحاسمة ومتشظّية ومنتشرة ومتعددة ومفتوحة وتشكيلية وقابلة لأيّ تحوير أو تطويع. إنّها تأخذ شكل الحدث ولا تقوده.

نحن نشهد أوّل تفكك داخلي لمفهوم «القائد» في مخيالنا السياسي. وكل من يواصل معالجة الأمور من جهة مفهوم «النخبة» أو «الزعيم» أو «القائد» هو يحاول من حيث يدري أو لا يدري أن يسطو على نمط حرية من نوع غير مسبوق هو في واقع الأمر لا يملك أيّ توصيف جاهز لفهمه. وذلك لأنّ مفهوم «الجماهير» نفسه قد تغيّر بشكل مخيف: لم يعد يتعلق الأمر بـ «جماهير» الدولة/الأمة أو بـ «عامة» الإمارة الوسيطة أو «رعية» السلطان الديني، بل بكثرة بشرية بيو ـ سياسية هي جموع حرة لأنّها بالأساس كتل سكّانية بلا مشروع أخلاقي خارجي عن شروط بقائها الكريم بمواصفات هذا العصر. هي حرة في معنى حيوي صرف. ولا علاقة لمعنى حريتها بأيّ معيارية قانونية أو قومية أو دينية. ما سقط في أذهان هذه الأجيال ما بعد القومية والمعولمة والافتراضية بشكل مذهل هو احترامها لأيّ جدار هووي نهائي حول أنفسهم. ومن السخف مقايضة مكاسب انتفاضاتهم بأيّ مقابل هووي، أكان ليبراليًا أو قوميًا أو دينيًا. إنّ سقف

انتظاراتهم عال جدًّا بالنسبة إلى أيّ نخبة حالية. إنّهم يطلبون الاعتراف بهم ككائنات حرة قادرة على الحياة الكريمة دون أيّ نوع من التفاوض الأمني حول تلك الحرية.

ولذلك فبروز «التعددية» في النقاش الهووي السائد اليوم ليس منحة انتخابية مسبّقة بل هو حق مدني جذري للجموع ما بعد الهووية. لكنّ ما لا ينبغي أن يفوت الباحث هو أنّه لا يمكن تفكك الذهنية الزعامية من دون تفكك الموقف الهووي والتصور الهووي للمشاكل. كل زعامة هي هووية عنيفة بشكل أو بآخر. ولذلك فإنّ إدارة التعدد لن تكون فسحة أخلاقية أو سوقًا انتخابية سعيدة. إنّ إدارة التعدد بين ذوات حرة وافتراضية في طبعها لن ينجح بدون قدرة على الحرية الموجبة، أي تلك التي تشارك في اختراع المصير المشترك، وليس فقط تستهلك الدساتير والقوانين بشكل حدودي وإجرائي سالب.

هؤلاء الشباب الذين انتفضوا دون سابق إضمار أو سابق برنامج هووي معطى سلفًا هم أوّل جيل متعدد من الداخل بلا رجعة. ليس فقط لأنّه خارج للتو من تنّور العصر الدكتاتوري الذي ساهم في إذابة الفروق الهووية بين الجموع التي استبدّ بها، بل لأنّ «الشباب» صيغة حيوية وليس شريحة سياسية. لقد أتت الانتفاضة من طبيعة الكائن الشبابي بما هو كذلك: من طابعه المتكثّر، الانفعالي، الغضبي، الحر، المتمرد، الانفجاري، الهامشي، التكراري، الاختلافي، . . .

لكنّ هشاشة الانتفاضات معطى محرج لا بدّ من التفكير فيه: إنّها لا تقدّم أيّ تصوّر هووي جاهز لنفسها، ولذلك هي لا تفرض نمطًا من الحكم أو جهازًا للثورة أو قيادة منظّمة بالمعنى التقليدي. وذلك لأنّ الانتفاضة ليست ثورة محترفة، لها شخصية مستقرة الملامح يمكن الدفاع عنها أو فرضها أو تفسيرها. نحن نشهد أوّل جيل من الأحرار الثائرين ولكن بلا ثورة بالمعنى السائد منذ قرنين.

وإذا وصفت الانتفاضات بأنّها مدنية فلا ينبغي أن نأخذ ذلك فقط في معنى أنّها سلمية أو أنّها علمانية أو غير دينية. بل هي مدنية في معنى أنّها كسرت التقابل الإيديولوجي بين موقف علماني وموقف ديني. إنّها وعود حرية بلا

مضمون، لأنّها بالأساس تمرد حيوي على العصر الدكتاتوري، وليس برنامجًا سياسيًا. وهي مدنية في معنى أنّها تهم بالأساس شكل المدنية الذي يجدر بالأجيال ما بعد الهووية أن تتخذه نموذجا للعيش.

بيد أنّه لا يمكن كسر الفاصل المتخشب بين العلماني والديني إلّا بإفراغ النقاش من هواجسه الهووية التي صنعتها الدولة /الأمة الحديثة ولا تزال تستثمر فيها. ينبغي الدخول في نقاش ما بعد هووي ومن ثم يصبح الفاصل بين العلماني والديني فاصلًا غير حاسم، أي يتحول إلى اختلاف في الترجمة المدنية لما هو حيوي لا غير. إنّ الدين نفسه قد صار اليوم مؤسسة مدنية مثلما أنّ الحياة المدنية لا يمكن أبدًا أن تعمل من دون مؤسسات رجاء معترف بها، حتى ولو اتخذت في بعض الأحيان أشكالًا جمالية أو أخلاقية أو سردية.

لقد فرض الشباب المنتفض معنى جديدًا لانتماء: لم يعد الانتماء توقيعًا هوويًا على رابطة معيارية معطاة سلفًا، بل صار الشكل الحيوي للحرية. لكنّ الدول أو أشباه الدول/ الأمة الحديثة في ربوعنا حتى وإن تسقط فهي تترك إرثًا دكتاتوريًا طويل الأمد. وإنّ أوّل علامة على ذلك هو ظهور فن سرقة الثورات من الثائرين ما بعد الهوويين، وتحويل مطالب الثورة إلى مشاكل إجرائية أو تمثيلية أو «لجانية» (من فن تكوين اللجان) أو استبدالية أو تعويضية تتطلب «اختصاصًا» أو مستوى «تكنوكراطيًا» معيّنًا، لا يملكه «الشباب» المنتفض، بوصفه يبقى «قاصرًا» عن اختراع شكل مدني مناسب لحريته ما بعد الدكتاتورية. ولذلك علينا أن نحذر من تحويل الحرية إلى «اختصاص»، نستورد له فنّيين مختصين عاشوا في الغرب نأتي بهم لتعليم شعوبنا كيف يتمدّنون بعد أن تحرروا بشكل مفاجئ وغير محضّر له بشكل جيّد (!). لكنّ الحرية هي مولود جديد دائمًا. ولذلك فالانتفاضات لا تكرّر نفسها. إنّها ولادات حرة لأجيال بلا هوية سياسية جاهزة. وكلّ من يطمع في «قيادتها» باسم أيّ نوع من «الزعامة» هو واهم وينتمي إلى عصر دكتاتوري بائد، وذلك مهما كانت نواياه حسنة أو قضيته مشروعة. هذه انتفاضات ما بعد هووية لا يمكن لأيّ نخبة قيادتها بل فقط يمكنها مصاحبتها بشكل مسؤول، أي بالعمل على توفير حماية أخلاقية لمكاسبها الرمزية من دون ادعاء أيّ وصاية سياسية عليها.

الكتاب

إنّ العنوان الأكبر لوجودنا المعاصر هو التحرّر، وتحديداً التحرّر الهووي؛ ولكن ماذا حقّقنا منه؟ أليست الهوية نفسها جهازًا من أجهزة الحداثة، لا بل من أجهزة الدولة؟

إنّ أعمق سوء فهم أقمناه دون أنفسنا هو اعتقادنا في أصالة الموقف الهووي كتعبير وحيد عن ذواتنا. والحال أنّ الحداثة، وليس الأديان، هي التي اخترعت فكرة الهوية، ومن ثمّ فإنّ كلّ من يقاوم الحداثة على أساس هووي يتصرّف في أفقها دون أيّ قدرة على الإفلات من منطقها.

في كلّ ركن من أنفسنا الحالية، تبرز الهوية كواقعة ثقافية لا سند لها سوى إرادة الهوية. لكنّ إرادة الهوية وحدها لا تكفي لتحرير الإنسان من تصوّراته السقيمة عن نفسه، بل إنّ الإجابة الهووية عن السؤال «من نحن؟» قد انقلبت إلى عائق أخلاقي أمام التجربة الحرّة لأنفسنا. إنّ تحرير الإنسان عندنا لم يبدأ بعدُ. هل الحل في ثقافة الحوار؟ ولكن إلى أيّ مدى يمكن الدفاع عن حوار بين الهويات؟

إنّ حوار الهويات غير ممكن، ذلك أنّ الأفق الوحيد للحوار هو الحوار بين الذوات الحرّة... تلك بعض أفكار هذا الكتاب.

ISBN 978-614-418-037-2
9 786144 180372

Jadawel جداول
www.jadawel.net